
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 555P 0
Harvard Depository
Brittle Book



DIE EVANGELISCHEN UND EPISTOLISCHEN PERIKOPEN DES KIRCHENJAHRES.

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

A. NEBE,
DER THEOLOGIE DOCTOR, PROFESSOR, PFARRER.

FÜNFTER BAND.

DIE EPISTOLISCHEN PERIKOPEN.

ZWEITER BAND.

WIESBADEN.
JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1875.

PHILADELPHIA.
BEI SCHAEFER UND KORADI.

DIE

EPISTOLISCHEN PERIKOPEN

DES

KIRCHENJAHRES

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

A. NEBE,
DER THEOLOGIE DOCTOR, PROFESSOR, PFARRER.

ZWEITER BAND.

AUSLEGUNG DER EPISTELN DES OSTER- UND PFINGST-KREISES.

WIESBADEN.
JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1875.

PHILADELPHIA.
BEI SCHAEFER UND KORADI.

Die

epistolischen Perikopen.

ZWEITER BAND.

B. Der Osterkreis.

Der ehrwürdige Cäsarius von Arelate, dessen Predigten sich weniger durch tiefe Anschauungen, als durch sittlichen Ernst auszeichnen, sagt in einem Sermon in der Quadragesima (cf. *appendix ad tom. V.* der Mauriner Ausgabe von den Werken Augustins p. 176): *sicut tempore messium vel vindemiarum, unde caro nostra possit sustentari, colligitur; ita in diebus quadragesimae, quasi in spirituali vindemiarum vel messium tempore, unde anima nostra in aeternum possit vivere, congregetur: quia sicut negligens quisque, si tempore vindemiarum vel messium nihil collegerit, per totum anni spatium fame torquebitur, ita qui in hoc tempore spirituale triticum et coeleste mustum ieiunando, legendo, orando in horreis animae suae providere et congregare neglexerit, in aeternum durissimam sitim et crudelem inopiam sustinebit.* In der Sache hat der alte Vater gewiss recht, obgleich sein Bild für diese Zeit des Kirchenjahres unpassend gewählt ist. Will man aus dem Reiche der Natur ein Gleichniss für diese Zeit des Kirchenjahres entlehnen, so lässt sich nicht auf den Herbst, auf die Zeit der Ernte greifen. Ehe man ernten und in die Scheunen einsammeln will, muss man das Land bestellen und besäen, und zwar muss man reichlich säen, wenn man reichlich ernten will. Wir befinden uns jetzt nach dem heiligen Kalender der Kirche noch in der Jahreszeit, welche auch der gewöhnliche bürgerliche Kalender anzeigt. Natur und Gnade sind hier nicht aus einander, sondern mit einander in der schönsten Harmonie. Es ist für die Kirche jetzt die Zeit der Aussaat; wie könnte sie auf den Gedanken fallen, dass sie schon mit der Sichel in das Feld gehen dürfe, weil Alles zur Ernte reif sei? Es sind noch vier Monde, spricht der Herr am Jakobsbrunnen zu seinen Jüngern, über die grünenden Felder dahinschauend, so kommt die Ernte. Joh. 4, 35. Das Samenkorn, welches du in die Erde geworfen hast, braucht, wenn der Grund und Boden auch noch so fein und gut ist, seine bestimmte Zeit, bis dass es aufgeht und Frucht trägt. Jonas' Kürbiss wuchs wohl in einer Nacht zu wunderbarer Höhe, aber er verdarb auch wieder in einer Nacht. Alles, was so fabelhaft schnell emporschiesst und in die Krone fährt, hat keine Standhaftigkeit, kein Mark, keine Kraft. Gut Ding will Weile haben: auch das Samenkorn des Himmelreiches will seine Zeit haben, es muss erst Wurzel schlagen, und muss dann in das Gras schiessen, die Aehre in die Höhe treiben, auch das Korn in der Aehre

selbst muss seine Zeit haben, dass es sich ansetze, dass es sich ausbilde, dass es erhärte. Wenn jetzt schon die Erntezeit käme, woher erhielte der Same seine Zeit zum gesegneten Wachsthum? Und ist denn das Menschenherz so, dass es den Samen des Wortes Gottes willig und freudig in sich aufnimmt? Ist es mit einem schnellen Säen gethan? Der himmlische Säemann hat sein Werk selbst erst vor wenigen Wochen angefangen. Die Epiphanienzeit reicht zur Aussaat nicht zu. Es soll ja aus diesem Samenwurf eine Ernte reifen, welche für alle Ewigkeit Leben und volles Genüge darbietet. Und hat dieser Säemann wirklich schon seinen besten Samen dem Boden anvertraut? Wäre die Zeit der Aussaat schon vorüber, so müssten wir ihm den Vorwurf machen, dass er den besten, den fruchtbarsten Samen zurückbehalten hätte. Der Thau, aus welchem Gott seine Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe so frisch, so zahlreich, träufelt an einem dürren Holze nieder: der Lebensthau des Reiches Gottes, der Same der Kirche, ist das Blut Jesu Christi. Wir dürfen dieses Blut nicht gering achten: wir thun das aber, wenn wir die Zeit der Aussaat uns jetzt schon abgeschlossen denken. Was bleibt dann dem Blute des Neuen Testamentes übrig? Es säet, es pflanzt dann nicht mehr; es befeuchtet, es begiesst nur noch, d. h. es ist uns nicht mehr das Erste, das Nothwendigste, sondern das Zweite, das Dazukommende. Was bis jetzt geschehen ist, ist gleichsam nur eine Vorgeschichte, nur eine Vorbereitung, die eigentliche Aussaat geschieht erst in dieser kirchlichen Jahreszeit, in diesem umfangreichen Osterkreise.

Als eine rechte Aussaatszeit hat die Kirche von alten Zeiten her diesen Abschnitt des Kirchenjahres betrachtet; wir haben ihr keinen fremden Gedanken untergelegt, sondern nur ihrem eigenen Gedanken Worte gegeben. Jeder Gläubige soll sich jetzt als einen berufenen Säemann erkennen, damit er aber, Andern predigend, nicht selbst verwerflich werde, nicht ausser Acht lassen, dass sein eigenes Herz auch das Feld ist, das besäet werden muss. Cäsarius mahnt in der schon angezogenen Rede: *lectiones divinas et in ecclesia, sicut consuestis, libenter audite et in domibus vestris relegite. si aliquis ita fuerit occupatus, ut ante refectionem, scripturae divinae non possit insistere, non eum pigeat in conviviolo suo aliquid de divinis scripturis relegere; ut quomodo caro pascitur cibo, sic anima reficiatur Dei verbo et totus homo, id est, et exterior et interior, de sancto et salubri convivio satiatus exsurgat. nam si sola caro reficitur, et anima Dei verbo non pascitur; ancilla satiatur et domina fame torquetur: et hoc quam sit iniustum, sanctitas vestra non potest ignorare. et ideo, sicut iam dixi, lectiones divinas illo desiderio et legere et audire debetis, ut de ipsis in domibus vestris et ubicumque fueritis, etiam loqui et alios docere possitis et verbum Dei, velut munda animalia, cogitatione assidua ruminantes, utilem succum, id est, spiritalem sensum, et vobis sumere et aliis, Deo auxiliante, propinare possitis.*

Die Kirche that selbst, was sie ihren Gliedern so eindringlich an's Herz legte, sie säete in dieser Zeit den Samen des Wortes mit ganz besonderem Eifer aus. Sie vermehrte nicht bloss die Zahl der Gottesdienste, sondern suchte auch durch den jetzt beginnenden Katechumenenunterricht den alten, aber ewig jungen Samen in neues Land, das bis dahin brache gelegen hatte, zu werfen. Augustinus spricht in seiner sechsten Fastenpredigt, *sermo 210,* von dieser Praxis der Kirche. *Nos autem cum iis, qui baptizandi sunt, ante diem baptismi eorum, qui dies Paschalis appropiat, ieiunamus,*

post quem diem per dies quinquaginta ieiunia relaxamus. quod merito movere deberet, si baptizare vel baptizari nisi die Paschali sollemnissimo non liceret. at cum per totum annum, sicut unicuique vel necessitas fuerit vel voluntas, non prohibeatur a baptismo, id donante illo, qui dedit eis potestatem filios Dei fieri: anniversariam vero Domini passionem, nonnisi certo anni die, quod Pascha dicitur, liceat celebrari: baptismi sacramentum a Pascha procul dubio distinguendum est. hoc enim omni die licet accipere: illud uno et certo anni die fas est agere. hoc ad innovandam vitam datur: illud ad religionis memoriam commendatur. sed quod ad illum diem longe maior baptizandorum numerus confluit, non gratia uberior salutis hic distat, sed laetitia maior festivitatis invitat. Es sei genug mit diesem einen Zeugnisse; Ostern war in der alten Kirche, in welcher unsere Perikopen zum grössten Theile, ihrem Grundbestandtheile wenigstens nach, verfasst wurden, der beliebteste Tauftermin. Es ist bekannt, dass die alte Kirche der Taufe eine Unterweisung vorangehen liess, dass nur durch das Katechumenat hindurch der Weg zur h. Taufe ging: wie ich zu dem Evangelium des Sonntags Septuagesimae schon erwähnt habe, besitzen wir über dasselbe eine Predigt des Chrysostomus, welche nicht bloss äusserlich als *λόγος κατηχετικός* gekennzeichnet ist, sondern auch die deutlichsten Spuren innerlich hat, dass sie für Katechumenen bestimmt war. Wer sich die Zeit nimmt, Augustins Sermon über dieselbe Parabel, *sermo 87,* aufmerksam von Anfang bis zu Ende durchzulesen, wird, wenn auch nicht die Worte *ad catechumenos* dazu setzen, so aber doch den Eindruck empfangen, dass diese Predigt mit ihrem gewaltigen Eindringen auf die Gemüther nichts andres will, als bitten und vermahnen: kommt zu dem Herrn, gebet ihm eure Namen, werdet Katechumenen, lasset euch taufen!

Wir werden verstehen, was die alte Kirche trieb, die Passionszeit zu einer ganz ausgezeichneten Katechumenatszeit zu erheben. Diese Zeit, da Christus sich anschickte zu der Taufe, da er mit getauft werden sollte, da er sich der Bluttaufe freiwillig unterzog, ist eine Zeit wie sonst keine in dem Kirchenjahre, welche zur Vorbereitung auf die heilige Taufe sich eignet. Was fordert die Taufe von uns, was legt sie uns für eine heilige Verpflichtung auf? Die Taufe begräbt uns in den Tod des Herrn und pflanzt uns in sein Leben: wer den Segen dieses Sakramentes empfangen will, der muss in diese Gnadenabsicht eingehen, der muss mitwirken, dass der alte Mensch in ihm ertödtet werde. Und auf diese Mortification dringt diese Zeit des Kirchenjahres. Die Losung lautet jetzt so laut, dass auch der Taube sie hören muss: lasset uns mitziehen, dass wir mit ihm sterben! Thomas der Zwilling sprach nach Joh. 11, 16 also: er wusste nicht, was er redete, ahnte nicht im entferntesten, dass die Christenheit sein Wort, freilich in einem andern Sinne, als er es gemeint hatte, aufnehmen und auf die Kreuzesfahne, die sie nun schwingt, schreiben werde. Lasset uns mitziehen, dass wir mit ihm sterben! Dieses Wort gibt den Gefühlen den rechten Ausdruck, es treibt vom Fühlen und Empfinden zu heiligem Entschluss, zu gesegnetem Werke! Die Epiphanienzeit hat uns die Herrlichkeit der Kinder Gottes, in welcher sich die Herrlichkeit des Herrn wiederspiegelte, geoffenbart: diese Herrlichkeit musste den Wunsch, die Sehnsucht in unsern Herzen erwecken, ihrer theilhaftig zu werden. Jetzt wird der Weg zu dieser Krone uns gewiesen. Des Herrn Weg ist für uns massgebend, vorbildlich, normativ. Durch Kreuz zur Krone, durch Niedrigkeit

zur Herrlichkeit, *per crucem ad lucem, per aspera ad astra, per mortem ad vitam!* So und nicht anders! so für und für! Dieser Weg, welchen die ganze Christenheit jetzt einzuschlagen hat, ist derselbe Weg, welchen die Katechumenen wandeln müssen. Es können die Episteln, so sie nur richtig gewählt sind, vortrefflich hier beiden Herren dienen, denn was des Einen ist, ist auch des Andern. Es versteht sich hierbei von selbst, dass das eine Mal mehr Bezug auf das Katechumenat und das andre Mal mehr Bezug auf die Gemeinde der Getauften genommen worden ist.

Dass Hieronymus die Perikopen dieser kirchlichen Jahreszeit mit ganz besonderem Bedachte ausgewählt hat, versichert er uns selbst in seiner Vorrede zu dem *comes:* er hat sich der kirchlichen Uebung anbequemt und deshalb *in capite quadragesimae de abstinentia escarum et sobrietate, de poenitentia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum* Perikopen gewählt. Denn diese Stücke wurden von der alten Kirche nachweislich in diesen heiligen Wochen getrieben. Wir haben eine Anzahl Fastenpredigten von Augustinus, diese handeln nicht sowohl von dem Kreuze des Herrn, als von diesen Dingen. In der ersten empfiehlt er das Fasten und sagt dann weiter: *quod vobis demitis ieiunando, eleemosynis addite praerogando, a litibus et discordiis ieiunate.* In der zweiten führt er aus, dass, was in allen Zeiten zu geschehen habe — *orationibus, ieiuniis eleemosynis* — *fervere* — ganz besonders jetzt gepflegt werden müsse. Die dritte Predigt dringt auf Almosengeben, auf Fasten und Enthaltsamkeit — *castigemus corpus nostrum et servituti subiiciamus: et ne per indomitam carnem ad illicita prolabamur, in ea domanda aliquantum et licita subtrahamus,* und warnt vor *adulteria et fornicationes,* wie vor *odium.* Die vierte Predigt handelt vorzugsweise von der *eleemosyna,* wie die fünfte von dem Abstehen von aller Feindschaft: die sechste erklärt, woher die 40 Tage des Fastens kommen, und mahnt dann wieder zu denselben christlichen Werken. Wir können alle augustinischen Fastenpredigten durchgehen und werden keine andern Gedanken finden: ein und dasselbe wird immer wieder gepredigt und immer sind es diese Stücke, welche Hieronymus schon angegeben hat. Hieronymus redet aber bloss von der Tendenz, welche er in den Perikopen der Quadragesima verfolgt habe, wie ja auch die mitgetheilten Themata der augustinischen Predigten nur Themata von Fastenpredigten sind; über den leitendem Gesichtspunkt bei der Auswahl der Schriftstücke für die drei ersten Sonntage dieses Osterkreises wird uns nichts verrathen. Hier ist der Vermuthung ein sehr weiter Spielraum geöffnet. Ich mag hier den Beweis nicht noch einmal antreten, welchen ich in den evangelischen Perikopen, wie ich meine, überzeugend geliefert habe, dass nämlich die alte Kirche ihr Kirchenjahr mit dem Sonntage Septuagesimae beginnen liess: ich verweise auf die dortigen Ausführungen. Nehme ich dazu, dass mit der Quadragesima in dem christlichen Abendlande allgemein der Katechumenenunterricht seinen Anfang nahm, so dürfen wir wohl erwarten, dass die ersten Episteln entweder bloss auf den Anfang des Kirchenjahres Rücksicht nehmen, oder nur für das Katechumenat werben wollen, oder dass sie beide Zwecke zusammen verfolgen. Welche von diesen drei Möglichkeiten in den betreffenden Schriftstücken Wirklichkeit wird, lässt sich nur nach einer gründlichen Betrachtung des jedesmaligen Schriftstückes bestimmen.

I. Die Vorfeier — die Fastenzeit.

I. Der Sonntag Septuagesimae.

1. Cor. 9, 24—10, 5.

Nach Lisco weist die Epistel auf die Kämpfe und Anstrengungen hin, die das Evangelium von seinen Bekennern verlangt, und die nicht von sich weisen darf, wer die Krone des Lebens begehrt. Alt fasst den Gedanken derselben ganz ähnlich, die Nothwendigkeit zu arbeiten und sich ernstlich anzustrengen, um das Kleinod zu gewinnen, wird nach ihm hier dargestellt. Wir werden Beiden zustimmen müssen: Der Ernst, welchen es gilt, tritt aus diesem Schriftwort uns klar vor die Augen. Unser Christenlauf ist ein Wettlauf; aber es genügt nicht zu laufen, es ist nöthig, zu diesem Laufe durch die rechte Enthaltsamkeit sich vorzubereiten, in diesem Kampfe das Ziel fest in's Auge zu fassen und das eigne Fleisch sammt seinen Lüsten und Begierden zu überwinden, denn Gott hat keinen Wohlgefallen an denen, die da laufen, wenn sie nicht in der rechten Weise laufen. Es gilt seine Berufung fest zu machen, es gilt jeden Gedanken fleischlicher Sicherheit zu vertreiben: es kostet viel ein Christ zu sein! Dieser Vorhalt ist nicht nur für die Getauften jetzt, wo das Kirchenjahr der Alten erst beginnt, oder wo, wie für uns, ein so tiefbedeutsamer Theil des Kirchenjahres anhebt, höchst angemessen, sondern erfüllte auch denen gegenüber, welche zur Kirche herzugebracht werden sollten, seine Aufgabe, denn diesen eröffnete dieser Text gleich die richtige Perspective. Uns ist diese Epistel ganz recht: gleich beim Eintritt in die Fastenzeit wird uns sehr nachdrücklich gesagt: Alles nützt dir nichts, wenn du nicht recht kämpfst wider dein eigen Fleisch und Blut: der Herr hat sein Fleisch geopfert an dem Holze, du musst dein Fleisch auch opfern, tödten.

V. 24. Wisset ihr nicht, dass die, so in den Schranken laufen, die laufen alle, aber einer erlanget das Kleinod? Laufet nun also, dass ihr es ergreifet.

Mit einer ernsten Ermahnung hebt diese Epistel an und wir können nicht sagen, dass der Ernst sich in ihr allmälig ermässige, im Gegentheil geht er durch den ganzen Text hindurch und, wie es mir wenigstens vorkommt, in aufsteigender Linie. Chrysostomus gibt den Sinn unsres Verses schon so richtig an, dass alle späteren Ausleger nichts besseres haben bieten können: er sagt nämlich: „es genügt nicht, in die Schranken eingetreten zu sein oder sich gesalbt zu haben oder mitzustreiten: so genügt es auch nicht geglaubt und irgendwie gekämpft zu haben; wenn wir nicht so laufen, dass wir am Ziele unsträflich erfunden werden, werden wir nichts erlangen, wenn wir auch dem Kleinode nahe gekommen sind,“ Paulus stellt aber seine Ermahnung nicht nackt hin, er kleidet sie in ein Bild ein, welches seine Ermahnung nicht nur illustrirt und verdeutlicht, sondern dieselbe auch den Herzen der Korinther näher bringt, und tiefer einprägt. Die Wettkämpfe waren die Freude und der Stolz der Griechen, sie trugen den Charakter von Nationalfesten. Die Jugend übte sich Jahr aus Jahr ein zu diesen Wettkämpfen ein: in allen Städten gab es desshalb Gymnasien. Ganz Griechenland nahm an denselben den lebhaftesten Antheil, man strömte von allen Gegenden zusammen und die gefeiertsten Dichter hatten ihre Harfen schon gestimmt, um den Sieger in diesem Wettkampfe zu preisen. Es war der höchste Ruhm, den Siegeskranz davon getragen zu

haben. Der Sieger konnte gewiss sein, dass er von seinen Mitbürgern im Triumphe in die Heimath zurückgeleitet und sein Name für lange Zeit mit Ehren genannt wurde. Der Wettkampf war aber so leicht nicht: derselbe bestand aus fünf einzelnen Kämpfen, er war ein *πένταθλον*, ein *quinquertium*, wie die Römer sprachen. Nur der ward als Sieger gekrönt, welcher in diesen fünf Leibesübungen — *ἅλμα, δίσκος, δρόμος, πάλη, πυγμή* — alle Mitbewerber überwunden hatte. Von diesen Wettkämpfen nun entlehnt der Apostel sein Gleichniss, er konnte nicht leicht ein besseres, ein schlagenderes, ein ergreifenderes finden. Chrysostomus, welchem später Spanheim, Wolf und Andere mehr gefolgt sind, meint, dass derselbe an die Wettspiele von Olympia, nach welchen die Griechen die Zeit berechneten, denke: was schweift man aber mit seinen Gedanken so weit, wurden in der alten Zeit nicht dicht bei Korinth, auf dem Isthmus, die isthmischen Spiele gefeiert? Diese Spiele waren den Griechen so zur lieben Gewohnheit geworden, so fest an das Herz gewachsen, dass die Zerstörung Korinths durch Mummius keine Aenderung hatte hervorbringen können. Pausanias berichtet in seiner *descriptio Graeciae II, 2: ὁ δὲ Ἰσθμικὸς ἀγὼν οὐδὲ ἀναστάντων ὑπὸ Μομμίου Κορινθίων ἐξέλιπεν, ἀλλ' ὅσον μὲν χρόνον ἠρήμωτο ἡ πόλις, Σικυωνίοις ἄγειν ἐπετέτραπτο τὰ Ἴσθμια· οἰκισθείσης δὲ αὖθις, εἰς τοὺς νῦν οἰκήτορας περιῆλθεν ἡ τιμή*. An diese isthmischen Spiele denkt hier Paulus, an diese mussten die Korinther vor allen andern denken, so Bengel: *similitudo a re Corinthiis valde nota*, Heydenreich, Osiander, Meyer: aus diesen Spielen sollen sie Weisheit lernen. Die göttliche Weisheit spielt vor Gott alle Zeit, sie spielt aber auch auf seinem Erdboden (Sprüch. 8, 30 f.): sie spielte auch in jenen Wettspielen heimlich mit und veranschaulicht unter ihnen heilsame Gedanken. Nicht auf das ganze *πένταθλον* geht Paulus ein: er hebt aus jenem Fünfkampfe nur einen Zweikampf hervor: für's Erste hier den *δρόμος*: er sagt nämlich: *οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες, πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον*. Alle, welche den Wettkampf im Laufen mitmachen wollten, mussten in das *στάδιον*, auf den Platz, welcher zu den Wettspielen hergerichtet war, treten: hier bezeichnet es im engern Sinne den für den Wettlauf abgesteckten Raum, die Rennbahn, welche zu Olymp nach dem Scholiasten zu Pindar 300 Ellen lang war. Auf ein gegebenes Zeichen liefen Alle zu gleicher Zeit los, an dem Ende der Laufbahn winkte der Siegespreis, bei den isthmischen Spielen nach dem Scholiasten zu Pindarus Ol. 1, 5: ein Kranz aus Fichte und Epheu, keine Palme, wie man aus Cyprianus und Ambrosiaster, *ut palmam occupetis*, etwa schliessen könnte. Der Sieger ergriff mit seiner Hand den aufgehängten Siegeskranz und die Kampfrichter sprachen denselben ihm zu: dieser Siegeskranz ward *βραβεῖον* oder *ἆθλον* genannt nach verschiedener Hinsicht. Jener schon mehrfach angezogene Scholiast bemerkt sehr richtig: *ἆθλον καὶ βραβεῖον τὸ αὐτό, ὡς λῆμμα καὶ δῶρον. λέγεται δὲ οὕτω τὸ διδόμενον γέρας τῷ νικήσαντι ἀθλητῇ, ἀπὸ μὲν τῶν διδόντων αὐτὸ βραβευτῶν βραβεῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἀθλούντων ἆθλον*. Die folgenden Worte: *οὕτω τρέχετε, ἵνα καταλάβητε*: können wir nicht mit Bengel fassen, der in ihnen noch nicht den Uebergang zur Anwendung erkennt, sondern nur eine Fortsetzung der Beschreibung. Er schreibt nämlich zu dieser Stelle: *Paulus ad finem usque capitis de se loquitur: nondum directe Corinthios cohortatur. itaque hic videtur per sermocinationem illa induci cohortatio, qua athlothetas et paedo-*

tribas et spectatores uti solitos docet P. Faber l. 2. Agonist. c. 32. Chrysostomus homilia in illud: ἐὰν πεινᾷ et Caesarius quaest. 29. nam non semel reticetur verbum: inquit, inquiunt. c. 5, 13. 15, 32, 33. Eph. 6, 2. Col. 2, 21. Ps. 137, 3. Jerem. 2, 25. 51, 9. itaque hic quoque sensus est: ita, inquiunt, currite: pertinetque comma hoc ad protasin, quae v. seq. initio continuatur. οὕτω, ita, particula laudandi iuxta atque hortandi. Phil. 4, 1. Diese Figur wird aber hier nicht angenommen werden können, sie passt mit ihrer Drastik nicht in diese ruhige, prosaische Ermahnung. Wir finden in diesem Satze mit *οὕτω* eine Nutzanwendung; der Apostel macht dieselbe nicht für sich, sondern für die Korinther, sie sollen laufen. Der Vergleich der Amtsthätigkeit mit einem Wettlauf, einem Lauf überhaupt ist dem Apostel nicht fremd: wir finden dieses Bild wieder, Act. 20, 24 und 2 Tim. 4, 7: auch der allgemeine Christenberuf wird Ebr. 12, 1 u. 2 unter diesem sinnigen Bilde dargestellt. Gut sagt Calvin: *sic currite: est applicatio similitudinis: quod non satis sit coepisse, nisi tota vita curramus. est enim vita nostra stadii instar. non oportet igitur nos fatigari post aliquantum temporis tamquam in medio spatio: sed finis currendi sit sola mors. particula οὕτω dupliciter potest accipi. Chrysostomus superioribus coniungit hoc modo: ut cursores illi non desinunt currere, donec ad metam pertigerint, sic etiam perseverate, nec facite finem currendi, quamdiu vivitis. sed neque inepte cohaerebit sequentibus, acsi diceret; non est ita currendum, ut deficiatis in medio spatio, sed ita ut palmam adipiscamini.* Es geht nicht an ἵνα ἐκβατικῶς zu nehmen, es ist τελικῶς zu fassen: der Apostel ermahnt hier: laufet dergestalt, wie der Eine, welcher den Preis erlangt, damit ihr erlanget, so de Wette und Meyer, laufet so, wie man laufen muss, damit man erlangt, so v. Hofmann. Ein Laufen wird oft von einem jeden Christenmenschen gefordert. Laufen aber heisst nicht Lustwandeln, Sich-hin-und-her-bewegen in aller Gemüthsruhe, Gehen in langsamen, gemessenen Schritten; es heisst vielmehr einem bestimmten Ziele mit aller Kraft Zustreben, sich rasch, sich angestrengt Vorwärtsbewegen. Dieses Leben ist unsre Laufbahn: es gilt durch dieses Leben mit beschleunigten Schritten ohne Aufenthalt hindurchzueilen. Die Alten bleiben bei diesem Gedanken stehen. So sagt Chrysostomus: *μεχρὶ τοῦ τέλους*, Augustinus: *perseveranter;* so Calvin noch: *dicit autem in summa, nihil esse quod hactenus erant consecuti, nisi constanter persistant: quia non sufficiant semel ingressos esse viam Domini, nisi contendant usque ad metam, ut habet Christi sententia, Matth. 10, 22, qui perseveraverit usque in finem etc.* Allein Luther sagt schon in seiner Postille sehr richtig: „nun wird diess Laufen auf zweierlei Weise verhindert. Einmal durch Faulheit, dass man den Glauben nicht ritterlich übet und festigt in guten Werken, dadurch der Lauf verhindert wird. Von diesem Hinderniss redet hier St. Paulus nicht, meines Dünkens, denn er sagt nicht von denen, die da laufen und faul sind, sondern die vergeblich laufen und einen Fehllauf thun, als denjenigen, die sehr laufen zu einem Ziel und haben ein Gespenst vor Augen, dass sie des Ziels fehlen und irre laufen, dass sie den Hals brechen oder sonst gräulich anlaufen. Darum spricht er, sie sollen also laufen, weil sie ja laufen, dass sie es ergreifen und nicht fehlen“. Luther hat vollkommen recht: Paulus ermahnt nicht zum Laufen überhaupt, wie er denn die Korinther desshalb nirgends zur Rede stellt, dass sie müssig und lässig geworden wären: sie laufen, sie bemühen, sie beeifern sich um ihr Ziel, aber nicht in der rechten Weise,

nicht auf dem rechten Wege. Sie laufen, wie alle Läufer in der Rennbahn dahinlaufen, aber diese Wettläufer erlangen nicht alle das Kleinod; das Laufen genügt nicht, es kommt dabei vor Allem darauf an, dass man so läuft, wie es die Kampfgesetze vorschreiben; sie allesammt sollen nun so laufen, wie jener eine Glückliche gelaufen sein muss, wenn er den Ehrenkranz davon tragen will. Nicht die Läufer insgesammt, sondern nur dieser eine sieggekrönte Läufer wird als Vorbild vorgeführt; jeder, welcher wie dieser Eine läuft, wird in diesem geistlichen Wettkampfe das Kleinod empfangen, denn wir ergänzen zu *καταλάβητε* mit der Mehrzahl der Ausleger *τὸ βραβεῖον* und verwerfen bestimmt jene Auffassung, welche *καταλάβητε* = *antevertatis omnibus aliis*, also *καταλαμβάνειν* = *φθάνειν*, *praevenire* nimmt, was Cyprianus aber mit seinem *occupetis* sicher nicht gemeint hat. Befremden kann es nicht, dass hier dieses *compositum* statt des *verbum simplex* steht, welches in dem Satze stand, auf welchen unser Satz sich zurückbezieht. Das *verbum compositum* drückt bestimmter als das *simplex* aus, dass das Kleinod ewiger Besitz des Siegers sein soll. Was aber ist diess *βραβεῖον* des Läufers Jesu Christi? Meyer sagt das zukünftige Messiasheil; uns sagt diese Bezeichnung nicht zu, wir wollen dieses zukünftige Messiasheil lieber nach seinem inneren Gehalte bezeichnen und sagen mit Luther „das ewige Leben“, wogegen auch Meyer nichts einzuwenden hat, denn er verweist selbst auf 1 Tim, 6, 12. Olshausen mag hier nicht an das allen Christen gemeinschaftliche Heil denken, sondern an das *praecipuum,* welches den Auserwählten unter den Auserwählten zufällt: allein aus dem folgenden Verse erhellt sehr deutlich, dass Paulus nur an die allen Christen gemeinsame Seligkeit und Herrlichkeit hier gedacht hat. In welch' einer viel glücklicheren Lage befinden sich aber die Christen jenen Athleten gegenüber? Dort gibt es nur e i n e Krone für E i n e n, hier gibt es für A l l e eine Krone, ja eine e i n z i g e für Alle. Augustinus sagt in seiner *enarratio* des 39. Ps.: *omnes quidem currunt, Paulus apostolus dixit, in illo stadio, in illo spectaculo, unus tamen accipit bravium: ceteri victi discedunt. et perseverarunt in currendo, sed cum acceperit unus, remanent ceteri, qui similiter laboraverunt. hac non est sic. quotquot currunt, perseveranter currant, omnes accipiunt: et qui prior venerit, exspectat, ut cum posteriore coronetur. agonem quippe istum non cupiditas, sed caritas facit: omnes currentes amant se, et ipse amor cursus est.* Calvin greift diesen Gedanken wieder auf, wir lassen ihn aber lieber fallen, denn schwerlich hat der Apostel auf diesen Umstand, der einen Unterschied zwischen jenem und unsrem Kampfe angibt, die Korinther aufmerksam machen wollen; wir finden Calvins andere Bemerkung weit hierhergehöriger: *hanc eandem sententiam aliter exprimit 2 Tim. 2, 5: si quis certet, non coronatur, nisi legitime certaverit.* Wer aber laufen will, wie sich zu laufen gebühret, der muss zu dem Wettlauf sich üben und rüsten. Wie bereiten wir uns aber vor?

V. 25. E i n   j e g l i c h e r   a b e r,   d e r   d a   k ä m p f e t,   e n t h ä l t   s i c h   a l l e s   D i n g e s: j e n e   a l s o,   d a s s   s i e   e i n e   v e r g ä n g l i c h e   K r o n e   e m p f a n g e n;   w i r   a b e r   e i n' e   u n v e r g ä n g l i c h e.

Alles kommt auf die rechte *ἐγκράτεια* an: die, welche in den Wettkämpfen um die Krone kämpfen wollten, übten sich vor allen Dingen in der Enthaltsamkeit. Es ist nicht rechtgethan *πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος* auf den Faustkämpfer zu beschränken, was leider schon Calvin thut, wenn er schreibt:

quoniam hortatus erat ad perseverantiam, restabat dicendum, quae esset perseverandi ratio. hoc secundum iam declarat similitudine a pugilibus desumpta: non id quidem in universum, sed quantum praesens causa flagitabat, in qua se continet. nempe quantum concedi debeat fratrum infirmitati. Allein nicht bloss dem Faustkämpfer lag es ob, sich durch Enthaltsamkeit zu seinem Kampfe zu stählen. Der Wettkämpfer musste alle fünf Proben bestehen, er hatte zu allen einzelnen Arten des Wettkampfes seine volle Kraft nothwendig. Lange Zeit, es werden gar zehn Monate angegeben, bereitete sich der Kämpfer durch Enthaltsamkeit zum Wettkampfe vor: es war eine lange beschwerliche Vorbereitung. Theodoretus sagt: *ἀποβλέψατε τοίνυν εἰς τοὺς ἐκείνων πόνους. οὐδὲ γὰρ πάντων μεταλαγχάνουσιν ὡς ἂν ἐπιθυμήσωσιν, ἀλλ᾽ ἐκείνης ἀπολαύουσι τῆς τροφῆς, ἣν ὁ παιδοτρίβης προσφέρει.* Bestimmter redet noch Chrysostomus: *οὐδὲ μεθύειν ἔξεστι τοῖς ἀγωνιζομένοις κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀγωνίας οὐδὲ πορνεύειν, ἵνα μὴ τὴν δύναμιν ἐκλύσωσιν, ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ ἄλλο τὶ ἠσχολῆσθαι, ἀλλὰ πάντων ἑαυτοὺς ἅπαξ ἀποστήσαντες, τοῖς γυμνασίοις μόνον προσέχουσιν.* Beide Kirchenväter übertreiben nicht: Horatius singt *de arte poetica v. 412 ff.:*

> *qui cupit optatam cursu contingere metam,*
> *multa tulit fecitque puer; sudavit et alsit,*
> *abstinuit Veneri et vino.*

Auf diese Zucht und Enthaltsamkeit der Kämpfer weist Paulus hier mit dem Bemerken hin: *ἐκεῖνοι μὲν οὖν, ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.* Ein verwelkender Kranz, eine vergängliche Ehre, das Lob und der Preis der Menschen ist es, was jene Wettkämpfer bestimmte sich alles Dinges, *πάντα* steht hier in dem Sinne von *κατὰ πάντα*, zu enthalten: wie viel lieber werden sich die Christen in ähnlicher Zucht der Enthaltsamkeit üben. Es handelt sich hier ja um einen ganz andern Kampfpreis, sie ringen um eine unvergängliche, unverwelkliche, ewige Krone. Ganz ähnlich wie Paulus hier von dem leiblichen Kampfe zu dem geistlichen aufsteigt, hat Seneka in seinen Briefen X, 2, 16 den Jüngern der Tugend die Schüler der Gymnasien zur Beschämung vorgehalten: *athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt? ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum, quia pugnant, ista patiuntur, sed ut pugnent. exercitatio ipsa tormentum est: nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est.* Hat Seneka schon recht, und er hat unbedingt recht, denn die Seele ist doch unendlich besser als der Leib, so hat Paulus noch mehr recht. Weil der Glaube dem Christen das höchste Gut bietet, das es im Himmel und auf Erden gibt, kann und muss er auch die höchsten Anforderungen an uns stellen: wer seine Seele gewinnen will, der muss seine Seele dahingeben, wer den Herrn haben will, der muss von allem Andern abstehen. Es wird hier von dem Apostel nicht näher gesagt, welcher Enthaltsamkeit der Christ sich befleissigt; ich sage absichtlich nicht, sich befleissigen soll, denn auf Enthaltsamkeit soll hier nicht erst gedrungen werden, sondern ganz einfach wird ausgesagt, dass sich der Christ als solcher von selbst schon, also naturnothwendig, aus Vernunft der Sache in der Enthaltsamkeit übt. Man beachte das Präsens *ἐγκρατεύεται*, welches die Thatsache einfach constatirt. Bei den Korinthern ist diese Enthaltsamkeit freilich noch nicht Wirklichkeit geworden,

sie sind noch sehr unenthaltsam, aber das verhindert Paulus nicht, das Präsens zu setzen. Er denkt nicht an die Unvollkommenen unter den Christen, er sagt desshalb auch nicht *ὑμεῖς δὲ ἄφθαρτον*, er denkt an die Vollkommenen, an die Christen in ihrem Normalzustande, diese sind solche, von denen man schreiben kann: *πάντα ἐγκρατεύεται*. Wer nicht jenen Wettkämpfern gleich seinen Leib mit seinen Lüsten und Begierden in Zucht nimmt, wer sich nicht enthält wie jene aller Fleischeslüste, der kann in seinem Christenstande nicht vorwärts kommen. An diese fleischlichen Lüste und Begierden denkt hier der Apostel: diese sind es gewesen, welche das Volk Israel auf seinem Wege durch die Wüste nach dem Lande der Verheissung zu Fall brachten: diese sind es, welche den Christen in seinem Laufe nach der Krone des ewigen Lebens nicht nur aufhalten, sondern auch niederschlagen. Jene Athleten mussten sich einer guten Diät, einer heilsamen Askese befleissigen; es gibt auch eine geistliche Diät, eine geistliche Askese. Diese soll der Christ üben, er hat sie in seinem Laufe durchaus nothwendig. Gibt er sie auf, so lösen sich seine Kniee und der Lauf will nicht mehr von Statten gehen, so verrückt sich ihm das Ziel, er fängt dann in dem Geiste an und endet in dem Fleische, wie ja der Apostel den Galatern schreibt: ihr liefet fein, Gal. 5, 7; seid ihr so unverständig, im Geiste habt ihr angefangen, wollt ihr es denn nun im Fleisch vollenden, 3, 3? Wird es uns schwer zu laufen, wie wir laufen sollen, so müssen wir den Kranz recht fest ins Auge fassen, der uns am Ziele entgegenwinkt. Chrysostomus sagt in der *hom. I. in Matth.: τὰ δὲ ἔπαθλα τῆς πολιτείας οὐ φύλλα δάφνης, οὐδὲ κότινος, οὐδὲ ἡ ἐν πρυτανείῳ σίτησις, οὐδὲ εἰκόνες χαλκαῖ, τὰ ψυχρὰ ταῦτα καὶ εὐτελῆ. ἀλλὰ ζωὴ τέλος οὐκ ἔχουσα, καὶ τὸ θεοῦ γενέσθαι παῖδας καὶ τὸ μετ᾽ ἀγγέλων χορεύειν, καὶ τῷ θρόνῳ παρεστάναι τῷ βασιλικῷ καὶ διηνεκῶς εἶναι μετὰ Χριστοῦ.* Die Märtyrer der christlichen Kirche haben dieses Wort wohl beherzigt und die Krone erlangt, Tertullianus ruft ihnen *(ad martyres c. 3)* zu: *bonum agonem subituri estis, in quo aganothetes Deus vivus est: xystarches spiritus sanctus: corona aeternitatis: brabium angelicae substantiae, politia in coelis gloria in secula seculorum. itaque epistates vester Christus Jesus, qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiore conditione seponere, ut vires corroborarentur in vobis. nempe enim et athletae segregantur ad strictiorem disciplinam, ut robori aedificando vacent, continentur a luxuria, a cibis laetioribus, a potu iucundiore. coguntur, cruciantur, fatigantur: quanto plus in exercitationibus laboraverint, tanto plus de victoria sperant. et illi, inquit apostolus, ut coronam corruptibilem consequantur: nos aeternam consecuturi. carcerem nobis pro palaestra interpretemur, ut ad stadium tribunalis, bene exercitati incommodis omnibus, producamur: quia virtus duritia exstruitur, mollitia vero destruitur.*

V. 26. Ich laufe aber also, nicht als auf's Ungewisse; ich fechte also, nicht als der in die Luft streichet.

Chrysostomus bemerkt: *ἐντρέψας γὰρ αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ ἑαυτὸν εἰς μέσον ἄγει λοιπόν, ὅπερ ἄριστος τρόπος διδασκαλίας ἐστί.* Bestimmter sagen wir, der Apostel bleibt noch in dem Bilde von den Wettkämpfern, welches er angefangen hat, nur stellt er sich selbst jetzt ihnen zur Ermunterung als einen rechten Wettkämpfer dar. Er liebt dieses Bild, welches wir weder in dem Alten Testamente noch in den Evangelien finden. Die Israeliten

kannten noch keine solchen Wettspiele, dieselben sind von Herodes dem Grossen erst aus der Heidenwelt in das heilige Land wie so manche andere heidnische Sitte importirt worden. Paulus, welcher als geborener Tarser diese gymnastischen Leibesübungen von Jugend auf kannte und der das Christenthum in die Heidenwelt hineinzutragen berufen war, hat diesen Vergleich zuerst gezogen und in den heiligen Sprachgebrauch eingeführt. Er bezeichnet sich selbst als solch einen Athleten, welcher nach dem Preise ringt — je höher sein Ansehen bei den Korinthern, je herzlicher das Verhältniss zwischen ihm und ihnen war, desto mehr musste sie der Vorgang des Apostels reizen zur Gemeinschaft, zum Wettkampfe mit ihm in dem heiligen Kampfspiele. *Redit ad se ipsum,* sagt Calvin, *ut plus ponderis habeat doctrina, si se tamquam exemplar proposuerit.* Paulus sagt nun auf das erste von sich aus: *ἐγὼ τοίνυν οὕτω τρέχω, ὡς οὐκ ἀδήλως.* Er knüpft seine Aussage mit *τοίνυν* an das Vorhergesagte an, es frägt sich aber, woran denn? Meyer sagt: „ich also nun, in Folge dessen, dass auch ich mich, wie jeder Kämpfer, durch Enthaltsamkeit geschickt gemacht habe, laufe in der Weise, wie u. s. w." Hiergegen aber hat v. Hofmann Einsprache erhoben, er findet in dieser Verbindung einen Gewaltstreich, welcher durch nichts gerechtfertigt sei, und lässt sich *τοίνυν* nicht auf den ersten, sondern auf den zweiten der beiden Sätze des vorhergehenden Verses beziehen. „Dass es sich für uns um einen so hohen Preis handelt, bezeichnet er durch *τοίνυν* als den Grund, wesshalb er so läuft und kämpft." Ich gebe der von v. Hofmann vorgeschlagenen Verbindung den Vorzug: sie ist ein Mal die nächstliegende und zum Andern läuft doch wohl auch der Apostel nicht, weil er sich gebührend vorbereitet hat, sondern er läuft um dessen willen, wesshalb er sich so gewissenhaft zugerüstet hat, nämlich um des hohen Preises willen, um des köstlichen Kleinodes willen, welches hier ausgesetzt ist. Es ist aber weiter die Frage, welche Art von Laufen hier gemeint ist. Viele Ausleger nehmen, wie wir später sehen werden, an, dass Paulus unter dem gleichfolgenden Kampfe nur an eine Kampfübung, an ein Exercitium auf den Kampf hin, und nicht an den Kampf selbst denke, und so wollen sie auch hier, wie z. B. Billroth, das Laufen nicht von einem wirklichen Wettlaufe, sondern nur von einem Uebungslaufe verstehen. Allein dieses *τρέχω* blickt offenbar auf das *τρέχουσι* in dem 24. Verse hin; dort ist nicht von einer dem Wettlaufe vorhergehenden Laufübung die Rede, sondern lediglich von dem Wettlaufe, sie laufen ja um den Kampfpreis. Paulus sagt nicht, dass er in irgend einem Stadium der Vorbereitung sich befindet; er bekennt vielmehr entschieden, dass er im vollen Laufe, in dem eigentlichen Wettlaufe selbst begriffen sei. Wie jene Schnellläufer in den Wettkämpfen in der Rennbahn dahinfliegen, so eilt er auch durch das ihm von dem Herrn zugemessene Feld hindurch der unvergänglichen Krone entgegen. Paulus beschränkt sich aber nicht auf die nackte Aussage: *ἐγὼ τοίνυν τρέχω,* was am Ende auch schon ausgereicht hätte; er beschreibt sein Laufen näher: *οὕτω — ὡς οὐκ ἀδήλως.* Nicht *ἀδήλως* läuft er also nach seiner Versicherung: dieses Adverbium ist höchst verschieden gefasst worden. Man hat es entweder passivisch oder aktivisch genommen: nimmt man es aktivisch, so kann es sagen, ich laufe nicht in's Blaue hinein, sondern auf ein bestimmtes Ziel los, so Chrysostomus: *πρὸς σκοπόν τινα βλέπων, οὐκ εἰκῇ καὶ μάτην, οὐχ ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε*; und Melanthon: *non coeco impetu, sine cogitatione finis, non sine prudentia eligente media salutaria; non inconsulto*

studio, oder nicht ohne Erfolg, sondern sicher das Ziel erreichend, weil ich Gottes Verheissungen besitze, so der Ambrosiaster und Flatt, oder auch nicht ohne Verstand, ich kenne den Weg und die heiligen Ordnungen des Wettkampfes, so Mosheim. Es lassen sich diese verschiedenen Auffassungen auch mit einander vereinigen, so hat Bengel: *scio, quid petam et quomodo. qui liquido currit, metam recta spectat et recta petit, omnem sarcinam abiicit et sermones adstantium negligit, ipsoque interdum lapsu incitatur.* Es lässt sich aber ἀδήλως auch passivisch fassen. Man kann dann mit Grotius sagen: *id est, ut appareat, me promoveri,* oder mit Homberg: *ut non in obscuro sim, sed potius inter reliquos emineam:* so ähnlich auch Wolf, und neuerdings Ewald und v. Hofmann, letzterer umschreibt: „als einer, bei dem ersichtlich ist, wohin er will.“ Wenn auch die Mehrzahl der neueren Ausleger, wie Rückert, Meyer, de Wette u. A., die aktive Bedeutung empfiehlt, so nehmen wir doch die passive an. Es ist die Frage, ob ἀδήλως das wirklich bedeuten kann, was jene Ausleger es bedeuten lassen: während es keine Frage ist, dass οὐκ ἀδήλως τρέχω für das Erste bedeuten muss: ich laufe also, dass mein Laufen deutlich, augenfällig, ersichtlich ist. Und zum Andern eignet sich der Apostel nicht um desswillen zu einem Vorbilde, weil er innerlich überzeugt ist, dass er weiss, wohin und wie er zu laufen hat, sondern nur um desswillen, dass er ihnen im Laufen vorangeht. Er läuft nach der Krone und zwar läuft er so, dass sein Laufen darnach Allen in die Augen fällt, er bringt es vorwärts, er kommt weit in seinem Wettlauf. Denken wir bei diesem Laufen, was ja doch das Nächste ist, an den Wettlauf, welchen der Apostel dadurch unternommen hat, dass er sich an den Beinen gestiefelt hat, zu treiben das Evangelium des Friedens; welch ein Stadium hat er nicht schon durchmessen? Die Länder Kleinasiens hat er schon zu drei Malen durchlaufen, Macedonien, Thessalien, Athen und Korinth haben ihn schon ein Mal seinen Lauf vollenden sehen, und er ist gegürtet zum zweiten Male wieder diesen Lauf in Europa zu vollführen! Und jener Lauf war ja, wie den Korinthiern wohl bekannt war und wie der Apostel es ihnen in seinem zweiten Sendschreiben (vgl. 11, 23 ff.) ins Gedächtniss zurückruft, ein Lauf durch die mannichfaltigsten Hindernisse, durch die schwersten Erfahrungen hindurch, dass er ihn immer weiter von der Welt weg und immer näher zu seinem Gott hin führen musste. Doch Paulus läuft nicht bloss: er ist beides, ein Schnellläufer und ein Faustkämpfer; οὕτω πυκτεύω, bekennt er von sich weiter, ὡς οὐκ ἀέρα δέρων. Schon in alten Zeiten hat man hier die Versicherung gefunden, dass er nicht in bloss eingebildetem Kampfe, in einer sogenannten σκιαμαχία, in einem Faustkampfe mit einem bloss gedachten Feinde, sondern in einem Kampfe mit einem Gegner voll Kraft und Leben, mit einem leibhaftigen, handfesten Feinde sich befinde. Theodoretus sagt schon: τοῦτο δὲ ἐκ μεταφορᾶς τῶν παγκρατιαστῶν τέθεικεν· εἰώθασι γὰρ ἐκεῖνοι γυμναζόμενοι κατὰ τοῦ ἀέρος τὰς χεῖρας κινεῖν; ihm folgen Calvin, Bengel — *in sciamachia, quae certamini serio praemitteretur, solebant. aerem verberare* —, Billroth, Rückert, Olshausen und zuletzt v. Hofmann. Allein wenn Paulus mit diesem Zusatze: ὡς οὐκ ἀέρα δέρων: auf solch einen Scheinkampf abzielen sollte, würde er sein eigenes Bild wieder verwischen. Er hat ja, wie wir schon ein Mal bemerkten, nicht einen Uebungskampf auf den Wettkampf, sondern den Wettkampf selbst, V. 24, vorgeführt; soll er hier aus seinem Bilde fallen? Soll er noch nöthig haben, zu ver-

sichern, dass er nicht in einem Vorkampfe, sondern in dem Alles entscheidenden Hauptkampfe sich befinde? Diese Versicherung wäre unnütz und nur in dem Falle, dass sich dieser Zusatz gar nicht anders verstehen liesse, dürfte man so auslegen. Aber nichts gebietet solch eine Auffassung. Heydenreich sagt ganz richtig: *in pugilatu cauto opus erat, ne pugiles frustra caestus mitterent ictusque inanes concinnarent, quos declinaret atque evitaret antagonista. iactare ictus eiusmodi non tangentes ac ferientes, dicebatur: ἀέρα δέρειν = ἀέρα τύπτειν, Iliad. 20, 446. Virgil. Aen. 5, 376: verberare ictibus auras, ib. 446: vires in ventum effundere.* Eustathius bemerkt: *ἡ παροιμία — ἀέρα δέρειν, ἐπὶ τῶν ἀπράκτοις ἐγχειρούντων. τινὲς ἀπὸ τῶν πυγμάχων τὴν τοιαύτην παροιμίαν αἱρῆσθαι δοκοῦσιν, οἱ πολλάκις οὐκ εὐστοχοῦντες μάτην κινοῦσι τὰς χεῖρας.* Wir haben demnach ein Recht *ὡς οὐκ ἀέρα δέρων* zu übersetzen, als einer, welcher nicht einen Fehlschlag thut. Wie der kein rechter Läufer ist, der nicht recht vorwärts kommt, so ist das auch kein rechter Faustkämpfer, der Schläge ausführt, die nicht sitzen. Der Apostel trifft den, welchen er treffen will: jeder Schlag sitzt und jeder, der nur Augen zu sehen hat, kann sehen, wie gut er sitzt. Wer aber ist der Gegner, mit welchem der Apostel ringt: wen sucht er mit seinen Streichen zu Boden zu schlagen?

V. 27. Sondern ich betäube meinen Leib und zähme ihn, dass ich nicht den Andern predige und selbst verwerflich werde.

Bisher hat man auf die eben aufgeworfene Frage geantwortet: der Leib ist der Feind, mit welchem Paulus ringt. Hiergegen hat aber neuerdings v. Hofmann Einsprache eingelegt: „es ist irrig, bemerkt er, wenn man sagt, der Kampf sei durch Entsagung und Selbstverleugnung nicht bloss bedingt, sondern bestehe darin, während er doch gegen die Sünde geführt wird, welche eine eben so wohl ausser uns, als in uns befindliche Macht ist, und mit welcher der Leib nicht für eins genommen, sondern nur im Gegensatze zum Geist, so z. B. Röm. 8, 13 als Ort der Sünde gedacht sein kann, wie Röm. 7, 23. Als solcher ist er dem hinderlich, welcher mit der Sünde in und ausser ihm selbst zu kämpfen hat und muss gezwungen werden, dem Kämpfenden dienstbar zu sein, wie derjenige, der sich für einen Wettkampf bereitet, seinen Leib in Zucht nimmt, um ihn dafür geschickt zu machen." Dass diese Auffassung sich mit dem recipirten Texte nicht gut verträgt, gibt v. Hofmann selbst zu erkennen, denn er will statt des von den besten Codices bezeugten: *ὑπωπιάζειν* lieber *ὑποπιάζειν* lesen. Luc. 18, 5 passt nach ihm *ὑπωπιάζειν*, weil es eine Person zum Objekte hat, hier dagegen soll es sich nicht recht zu *τὸ σῶμά μου* schicken, da es doch nur von Faustschlägen in's Gesicht gebraucht werden könne. Weil v. Hofmann den Text corrigiren muss, um seine Auffassung durchzuführen, ist dieselbe schon zurückzuweisen: die Bedenken, welche er gegen die allgemeine Anschauung der Sache erhebt, sind nichts weniger als stichhaltig. Der Apostel weiss sehr wohl, dass die Sünde nicht bloss von innen, von dem Menschen selbst her an den Menschen herantritt; er weiss recht gut, dass aus der Welt, welche in dem Argen liegt, die Sünde auch lockend und anfechtend an uns herankommt: aber er vergisst nicht, was v. Hofmann in der Hitze des Kampfes für seine singuläre Ansicht ganz vergessen zu haben scheint, dass die Welt uns nichts anhaben kann, wenn wir den Versucher, den Feind unserer Seligkeit in uns überwunden haben. Wir selbst, so weit wir

noch aus dem Fleische geboren sind und in dem Fleische leben, sind unsre gefährlichsten, schlimmsten Feinde: wollen wir siegen in dem Kampfe, der uns verordnet ist, so müssen wir nicht gegen die Welt, sondern gegen unser eigen Fleisch und Blut die Waffen kehren und den Angriff richten. Wohl weiss Paulus, dass unsre Sinnlichkeit nicht die Sünde selbst ist, dass τὸ σῶμα an und für sich nicht das Princip des Bösen ist; nichts destoweniger aber betrachtet er, mit Meyer zu reden, seinen eigenen Leib (das σῶμα τῆς σαρκός Col. 2, 11, den Träger des widergöttlichen Wesens, des Gesetzes in den Gliedern, vgl. Röm. 6, 6; 7, 23) als den Gegner. Bestimmter möchte ich noch sagen: der Apostel redet hier gar nicht von der Bekehrung, von dem, was dem vom Geiste Gottes ergriffenen Menschen zu thun noth ist, sondern von der Heiligung dessen, welcher zu dem Herrn sich bekehrt hat von ganzem Herzen und in den Wegen und Bahnen desselben wandelt. Die Heiligung ist wesentlich ein Kampf, welcher wider unser Fleisch und Blut, wider unseren Leib gerichtet ist. Die Sünde, welche von unsrem Herzen Besitz genommen hatte, ist hinausgestossen, wir sind erneuert in dem Geiste unsres Gemüthes: von diesem innersten Punkte aus müssen nun die heiligen Lebensströme herausquellen. Unser Leib hatte sich der Sünde in Dienst gegeben und seine Glieder ihr zu Werkzeugen dargeboten: es gilt den Leib, der sich an diese Sklaverei gewöhnt hat, zur Freiheit zu erziehen und die Glieder, welche sich ganz von selbst wieder zu ihren Sündenwerken in Bewegung setzen, in strenge Zucht zu nehmen. Der Apostel schont seiner selbst nicht in diesem Kampf, er fasst seinen Leib nicht mit weichen Handschuhen an und ist weit davon entfernt, ihm nur sanfte Backenstreiche zu geben: er nimmt seine ganze Kraft zusammen, er führt schwere, wuchtige Streiche, er zielt mit ihnen nach dem Orte, wo die Schläge am meisten brennen, am tiefsten schmerzen. Er schlägt seinem Gegner frischweg unter die Augen, in das Angesicht hinein, dass es aufschwillt und braun und blau wird, denn dieses bedeutet das nur hier und Lukas 18, 5 gebrauchte Zeitwort ὑπωπιάζειν. Er schlägt zu, wenn der Gegner auch noch so jämmerlich um Gnade schreiet, er schlägt zu, wenn jeder neue Schlag auch die grässlichsten Schmerzen verursacht: er schlägt zu, bis dass der Widersacher vollständig überwunden, auf dem Boden liegt und sich gefangen gibt. Als seinen δοῦλος führt er τὸ σῶμα, wie der Sieger in dem Wettkampfe, wie der Gladiator in dem grausamen Kampfspiele den Ueberwundenen hinter sich herschleppte: Grotius bemerkt zu δουλαγωγῶ: *a pyctis desumptum est, nam qui vicerat, victum trahebat adversarium quasi servum.* Nicht von etwas Zukünftigem spricht hier Paulus, was er wollte, das hat er erreicht: der Leib, welcher vorher kraft seiner Lüste und Begierden seinem Geiste sein Gesetz vorschrieb, hat aufgehört, der Herr zu sein, ihn zu beherrschen: er hat sich beugen müssen, denn seine Kraft war in dem Faustkampfe gebrochen, und es ist nun aus einem gebietenden Herrn ein dienender Knecht geworden. Aber der Apostel hütet sich den Ueberwundenen wieder in Freiheit zu setzen, er behält ihn fort und fort in seiner scharfen, strengen Zucht: wollte er ihn nicht mehr als seinen Sklaven herumführen, so würde jener gleich wieder gegen seinen barmherzigen Herrn sich vergehen. Dass die Tugend einen Kampf kostet, haben die Alten schon erkannt: Sokrates sagt bei Xenophon, *Mem. 2, 1, 28:* τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις, — εἰ δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς

εἶναι τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν, ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἱδρῶτι. Cicero lässt sich in den *Officia* 1, 23, 79 ähnlich aus: *omnino illud honestum, quod ex animo excelso magnificoque quaerimus, animi efficitur, non corporis viribus. exercendum tamen corpus et ita afficiendum est, ut obedire consilio rationique possit in exsequendis negotiis et in laborc tolerando.* Wie matt sind aber diese Anforderungen: mit etwas Uebung und Zucht meinte man den Leib unterkriegen zu können: allein der Leib, in welchem die Sünde wohnt, lässt sich nicht so leicht zur Vernunft bringen: es kostet einen Kampf auf Leben und Tod, es gilt zu thun, was der Apostel nach seiner Erklärung gethan hat. Die Sünde, das hat Paulus an sich selbst erfahren und er trägt kein Bedenken, seine tiefsten Erfahrungen freimüthig auszusprechen, hat sich in unsrem Leibe so eingenistet, dass ohne die grösste Anstrengung, ohne die höchste Tapferkeit es nicht möglich ist, zu siegen. Wer siegen will, darf seinen Feind nicht zu gering schätzen, darf vor keiner Mühe, vor keinem Schmerze zurückbeben. Er wird reichlich belohnt werden: *quid autem excelsius et magnificentius*, sagt Ambrosius *de off. 1, 181, quam exercere mentem, afficere carnem et in servitudinem redigere, ut obediat imperio, consiliis obtemperet, ut in adeundis laboribus impigre exsequatur propositum animi ac voluntatem.* Der Apostel gibt nicht näher an, auf welche Weise er seinen Leib schlägt, um ihn gefangen zu nehmen unter die Gebote Gottes: *huic praecepto,* sagt Calvin, *veteres monachi, cum parere vellent, multa disciplinae exercitia excogitarunt: dormiebant enim in scamnis, cogebant se ad longiores vigilias, fugiebant lautitias. at quod praecipuum erat, illis defuit: neque enim tenebant, cur hoc apostolus praecipiat, alterius praecepti memores, ne carnis nostrae curam geramus ad eius concupiscentiam (Rom. 13, 14). nam semper illud verum est, quod alibi dicit, 1 Tim. 4, 8: corporalem exercitationem modice prodesse: verum corpus nostrum eatenus serviliter tractemus, ne lasciviendo nos a pietatis officiis impediat: deinde ne illi indulgeamus cum aliorum incommodo vel offensione.* Seinen Leib aber, sich selbst nimmt Paulus in solch eine scharfe Zucht: μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. Der Apostel bleibt in dem angefangenen Bilde, er meint auch hier das κηρύσσειν bildlich und fasst es nicht, wie Chrysostomus es schon fassen wollte, ohne Weiteres gleich mit διδάσκειν. Die Herolde hatten bei allen Wettkämpfen ihres Amtes zu warten: sie mussten die öffentlichen Spiele ansagen, zu den Kämpfen einladen, die Kampfgesetze vorlesen, die sich zum Kampfe Meldenden prüfen und stellen: sie hatten schliesslich den Namen des Siegers im Auftrage des Brabeuten laut zu verkünden. Faber denkt in seinem Agonista 3, 14 an das letzte Geschäft eines Heroldes und wollte desshalb statt ἄλλοις, wie die Codices es bieten, ἄλλους lesen. Er irrt sich gewaltig: es sind die Apostel ja nicht ausgesandt in diese Welt hinein den Schnittern gleich, dass sie den Weizen sammeln sollen in die ewigen Scheunen: jetzt ist noch die grosse Zeit der Einladung, und die Apostel sollen lautrufenden Herolden gleich in der Welt verkünden, dass die Schranken, in welchen wir nach der unvergänglichen Krone laufen können, eröffnet sind, dass wir nun kommen und nach Gottes Vorschrift laufen sollen. Man kann aber in dem Reiche Gottes kein Heroldsamt bekleiden, wenn man nicht selbst in den Kampf eintreten will; die Herolde Gottes, welche Andere zu dem heiligen Kampfe auffordern wollen, müssen ihnen vorlaufen, vorkämpfen. Der Herold Gottes ist zugleich der Kämpfer Gottes. Wehe dem, welcher sich darauf beschränken wollte, Andere zu diesem

Kampfe zu werben, und sich selbst von diesem Kampfe fern hielte: er gliche jenen Meistern auf Mosis Stuhl, welche Gottes Gesetz ganz gut wissen, aber nicht einen Finger rühren, um das Gesetz, welches sie den Andern auflegen, selbst zu erfüllen. Wenn der Apostel nicht selbst mit aller Macht gegen die Sünde in seinem Leibe ankämpfen wollte, so würde er ἀδόκιμος werden. Calvin bemerkt: *nonnulli exponunt, ne, cum alios bene ac fideliter docuero, male vivendo damnationis iudicium a Deo reportem. sed melius quadrabit relatio huius verbi ad homines hoc modo: vita mea aliis regula quaedam esse debet. contendo igitur ita me gerere, ne doctrinae mores mei et opera repugnent: atque ita cum magno meo dedecore et gravi fratrum meorum offendiculo ea negligam, quae ab aliis requiro.* Allein jene *nonnulli* haben wohl den Sinn des Apostels richtiger erkannt als Calvin. Paulus kämpft ja nicht vor den Augen der Menschen, um ihnen zu gefallen, sondern vor Gottes Angesicht, *in maiorem Dei gloriam:* daher kann er bei dem *μήπως αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι:* nicht an sein Unwerthsein vor den Menschen, sondern nur an das Unwerthsein vor Gott denken. Es kann sich aber jene Sorge nicht darauf beziehen, *ne dignus quidem, qui ad certamen admittar*, wie Pott sagt, sondern nur darauf, dass er am Ende seines Kampfes von Gott verworfen werde, dass er der unvergänglichen Krone unwerth erachtet werde. Chrysostomus, obgleich *κηρύξας* nicht ganz richtig fassend, sagt sonst doch ganz richtig: *ἐμοὶ τὸ κηρῦξαι, τὸ διδάξαι, τὸ μυρίους προσαγαγεῖν οὐκ ἀρκεῖ εἰς σωτηρίαν, εἰ μὴ καὶ τὰ κατ᾽ ἐμαυτὸν παρασχοίμην ἄληπτα.* Aehnlich Theodoretus: *κέχρημαι δὲ τούτοις δεδιὼς καὶ τρέμων, μὴ τοὺς ἄλλους τὸ δέον διδάξας αὐτὸς τοῦ τέλους τῶν ἀγώνων παντελῶς διαμάρτω.* So Heydenreich, de Wette, Osiander, Meyer, v. Hofmann u. A. Was der Apostel fürchtet, das sollte doch jeder Diener an dem Worte ernstlich zu Herzen nehmen. Wir meinen so leicht und gern, dass, wenn wir nur recht zur Nachfolge Christi werben und zu dem Kampfe anfeuern, der dem Glauben von Gott geordnet ist, Alles schon geschehen sei, was wir zu thun schuldig wären. Wissen wir nicht, wie die Worte dessen aufgenommen werden, der sie mit seinem eigenen Verhalten Lügen straft? Wollen wir bloss zu dem Glaubenskampfe ermahnen und selbst nicht diesen guten Kampf kämpfen: so wird unsre Mahnung ebenso viel wirken als die Anrede eines Feldherrn an sein Heer, der sich darauf schnell aus dem Staube macht. Niemand vergesse das Andere: unser besondrer Amtsberuf kann unsren allgemeinen Christenberuf nicht aufheben; zu jenem allgemeinen Berufe: zu kämpfen: kommt nur noch der besondere hinzu: andere zu gleichem Kampfe aufzufordern. Dem Apostel ist es ein heiliger Ernst seinen doppelten Beruf festzumachen: er will, dass die Korinther es auch nicht an sich fehlen lassen. Bisher haben sie es vielfach fehlen lassen: sie haben bisher nach alter Gewohnheit ruhig dagesessen und dem Wettkampfe des Apostels und seiner Gleichgesinnten beigewohnt: sie sollen aber aus der Zuschauerrolle heraus und in den Kampf hinein treten: sie sollen mit dem Apostel laufen und ringen um die Krone des ewigen Lebens. Das faule Fleisch flieht den Kampf: der Christ wiegt sich nur zu schnell in den Wahn der Sicherheit ein. Gott hat Grosses an ihm gethan: er baut sich in seinen fleischlichen Gedanken aus diesen Gnadenerweisungen Gottes eine feste Burg. Gottes Gnade überhebt uns nicht des Kampfes, sondern macht uns denselben erst recht zur Pflicht.

Kap. 10, 1. **Ich will euch aber, liebe Brüder, nicht verhalten, dass unsre Väter sind alle unter der Wolke gewesen und sind alle durch das Meer gegangen.**

Quod duplici similitudine docuerat, nunc confirmat exemplis, sagt Calvin. *Lasciviebant Corinthii et perinde gloriabantur, ac iam emeriti, aut saltem perfuncti suo cursu, cum vixdum carceres egressi forent. hanc inanem exsultationem et confidentiam exprimit hoc modo: quandoquidem video vos in ipsis primordiis secure torpere, nolo vos ignorare, quid inde populo Israelitico contigerit: ut illius exemplum vos expergefaciat. sed quia in exemplis discrimen vim comparationis evertit: praefatur Paulus, nihil nos habere dissimile cum Israelitis, quod nos ab eorum conditione discernat. quum ergo denuntiare Corinthiis vellet eandem ultionem, quae illis contigerat, sic incipit: nolite aliqua praerogativa gloriari, quasi meliore loco sitis apud Deum, quam illi fuerint. iisdem enim beneficiis, quibus hodie fruimur, affecti fuerunt. erat illic Dei ecclesia, ut hodie inter nos: eadem habebant sacramenta, quae testimonia illis forent gratiae Dei: cum autem suis bonis abuterentur, non fugerunt Dei iudicium. timete igitur, quia idem vobis impendet.* Im Allgemeinen schliessen wir uns dieser Begründung des Zusammenhanges an, obgleich wir nicht gesonnen sind, die Ausführungen in das Einzelne hinein zu vertreten. Paulus will nicht zu einem neuen Gegenstande übergehen, sondern nur noch weiter bekräftigen, was er zuletzt durch seine Vergleichung hatte lehren wollen, dass jeder, welcher des Glaubens Ende, der Seelen Seligkeit, davon tragen will, seinen Leib in einen heilsamen Zwang, in eine scharfe Zucht nehmen muss, damit er nicht durch seines Leibes Lüste und Begierden von der Erreichung seines Zieles abgehalten werde. Es gilt eine fortgesetzte Achtsamkeit auf das eigene Fleisch, einen fortwährenden Krieg wider des Leibes Triebe und Lüste. Du kannst, du darfst nie sicher sein: hast du auch den Weg des Heiles betreten, hat Gottes Gnade sich an dir auch noch so sehr verherrlicht: du gelangst doch nicht zum Ziele, wenn du dem Fleische nachgibst. Die Korinther waren nicht bloss in der grössten Versuchung den fleischlichen Gelüsten Zugeständnisse zu machen: sie hatten dieses leider schon gethan. Die starken Geister zu Korinth, und es scheinen ihrer nicht gerade wenige gewesen zu sein, meinten, sie könnten, ohne Schaden an ihrer Seele zu nehmen, den heidnischen Opfermahlzeiten, diesen schwelgerischen Lustbarkeiten, beiwohnen: sie hielten sich für so hoch und stark, dass sie diess wagen könnten, und waren schon so verblendet, dass sie gar nicht bemerkten, wie sich des Fleisches Lust gerade hierin mächtig in ihnen regte. Sie wussten, dass Andre in der Gemeinde an ihrem Verhalten Anstoss nahmen, aber die Lust an diesen an und für sich schon höchst zweideutigen Genüssen war in ihnen schon grösser als die Liebe zu ihren schwachen Brüdern. Da warnt der Apostel diese starken, stolzen, sicheren Geister. Vortrefflich sagt Chrysostomus in einer besonderen Rede über diesen Text 1 Cor. 10, 1—10: *ἐπειδη γὰρ ἐκεῖνοι μέγα ἐφρόνουν, ὡς πιστοί, ὡς πλάνης ἀπαλλαγέντες, καὶ γνώσεως καταξιωθέντες, καὶ τῶν ἀποῤῥήτων κοινωνήσαντες μυστηρίων, καὶ πρὸς βασιλείαν οὐρανῶν κληθέντες, δεῖξαι θέλων, ὅτι τούτων ὄφελος οὐδέν, ἂν μὴ πολιτεία προσῇ συμφωνοῦσα τῇ τοσαύτῃ χάριτι, ἐκ παλαιᾶς αὐτοὺς παιδεύει ἱστορίας.* Theodoretus setzt diese Rede gleichsam fort, wenn er sagt: *εἶτα πλεῖον αὐτοὺς δεδίξασθαι βουληθεὶς τῶν κατὰ τὸν Ἰσραὴλ ἀναμιμνήσκει καὶ ὅσων ἀπήλαυσαν ἀγαθῶν, καὶ ὅσαις περιέπεσαν τιμωρίαις. καὶ καλεῖ*

τύπους τούτων ἐκεῖνα, διδάσκων, ὡς τὰ ὅμοια πείσονται, τὴν ὁμοίαν ἀπιστίαν κτησάμενοι. Der Apostel bleibt im Grossen und Ganzen mit seiner Geschichte in dem Bilde, welches er in den vorhergehenden Versen ausgeführt hat. Er hat da von einem Laufe nach einem bestimmten Ziele hin gehandelt und die Läufer zu Vorbildern gemacht: Israels Geschichte hätte gar manche andere Parallele zur Warnung dargeboten, hier wird aber eine Parallele aus jener Zeit entlehnt, da das Volk nach dem bestimmten Ziele, welches Gottes Verheissung ihm aufgesteckt hatte, hineilte, da es in dem Laufe nach dem heiligen Lande begriffen war.

Paulus hebt die Reihe seiner warnenden Beispiele mit den Worten an: *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί.* Der Apostel liebt diese Phrase — vgl. Röm. 1, 13. 11, 25. 1 Cor. 12, 1. (2 Cor. 1, 8 das Verbum im Plural) 1 Thess. 4, 13 — welche wir bei keinem andern neutestamentlichen Schriftsteller wieder finden, um mit Nachdruck auf eine entweder noch nicht hinlänglich erkannte oder noch nicht ausreichend angewandte Wahrheit die Aufmerksamkeit zu lenken. Auffallend ist es, dass diese Phrase nie anders, denn mit *ἀδελφοί* verbunden vorkommt: eben weil sie ein ganz neues Moment in die Betrachtung zur Erwägung einführt, fehlt dieses *ἀδελφοί* nicht: es soll ganz offenbar der Bemerkung des Apostels nicht bloss Aufmerksamkeit, sondern auch Aufnahme verschaffen. Gedenken sollen mit dem Apostel die Korinther an die alten Geschichten, *ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον.* An Vorkommnisse in der Geschichte Israels mahnt Paulus: er schreibt aber nicht: *ὅτι οἱ Ἰσραηλῖται, ὅτι οἱ πατέρες τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων* oder dergleichen etwas, sondern: *οἱ πατέρες ἡμῶν.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass durch den gewählten Ausdruck das, was Paulus sagen will, viel eindringlicher wird, viel kräftiger zu Herzen geführt wird, als wenn er sich jener andern Ausdrucksweise bedient hätte. Nicht von fremden Leuten, sondern von ihren Vätern her nimmt Paulus das warnende Beispiel: haben die Väter so gedacht, so gehandelt, so sind die Kinder in der grössten Gefahr in gleiche Sünde zu fallen, es gibt ja Familientraditionen, Eigenthümlichkeiten, Besonderheiten, Neigungen und Lüste, welche von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen: und zum andern haben die Väter für ihre Lüste so büssen müssen, wie können die Kinder glauben, dass sie straflos in gleiche Sünde willigen können? Wie kann aber Paulus kurzweg schreiben: *οἱ πατέρες ἡμῶν,* sind denn die Empfänger seines Briefes Nachkommen dieser Männer? Semler gründete auf dieses *ἡμῶν* die Behauptung, dass dieser Brief nicht an die ganze Gemeinde, sondern nur an den judenchristlichen Theil in derselben geschrieben worden sei: allein er irrt sich, der Brief ist an die ganze Gemeinde, wie aus dem zweiten Verse des ersten Kapitels schon hervorgeht, gerichtet. Grotius bemerkt hierher: *Hebraeorum, quorum erat Paulus,* so noch Estius, Calvinus, Flatt, Meyer, welcher entschieden die Annahme Beza's, Bengels, Heydenreichs, Osianders, v. Hofmann's zurückweist, nach welchen die Israeliten unsre Väter genannt werden, weil die christliche Kirche das legitime Kind und der wahrhaftige Erbe der alttestamentlichen Theokratie ist. „Die Idee der geistlichen Vaterschaft aller Gläubigen, Röm. 4, 11 ff., passt zu diesen Vätern nicht:“ schreibt Meyer. Ich sehe nicht ein, warum es nicht passen soll. Werden an andern Stellen die alten Israeliten, Abraham und Andere, als die Väter der Christen bezeichnet, warum denn nicht diese: auch diese, welche in der Wüste erschlagen wurden, gehören in die Ahnenreihe hinein, denn das Volk, welches in das heilige Land hineinkam, war doch nicht von anderen

Vätern, als von diesen, an welchen Gott kein Wohlgefallen hatte, entsprossen. Es ist dann von Meyer ganz übersehen, dass Israel nicht um seiner Werke willen das Volk Gottes ist, sondern nur wegen der Verheissungen und der Kindschaft, welche ihm aus Gnaden gegeben sind. Jene Israeliten heissen demnach nicht unsre Väter, weil sie so oder so gesinnt waren und sich verhielten, sondern weil die Gottesverheissungen, welche auf uns gekommen sind, ihnen geschehen waren. Paulus sagt aber nicht ganz schlicht: *οἱ πατέρες ἡμῶν*, er fügt noch *πάντες* hinzu: und diess darf nicht unbeachtet bleiben. Chrysostomus macht in der erwähnten Rede schon hierauf aufmerksam: *πάντες* kehrt in den folgenden $3^1/_2$ Versen 4mal wieder. Alle waren unter der Wolke, Alle gingen durch das Meer, Alle assen, Alle tranken. Alle, Alle waren von Gott begnadet — wie Vielen aber von diesen Allen schlug Gottes Gnade zum Segen aus? Die Gnaden Gottes werden nun in's Gedächtniss zurückgerufen: nicht alle Gnaden, welche den Israeliten auf ihrem Wüstenzuge, auf ihrem Laufe nach dem vorgesteckten Ziele überhaupt zu Theil wurden, sondern nur einzelne, besondere Gnaden, in welchen sich Analoga, Typen neutestamentlicher Gnaden, die ebenfalls allem Volke mitgetheilt werden, erkennen lassen. Alle unsere Väter *ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν*. Welche Wolke gemeint sei, ist nicht im Streite: es ist von einer bekannten — daher der bestimmte Artikel — die Rede, es ist jene Wolke, welche das Volk auf seinem Wüstenzuge geleitete, die des Nachts wie eine Feuersäule und des Tages wie eine Rauchsäule erschien. Es ist aber die Frage, ob hier auf die Wolke angespielt wird, wie sie den ganzen Wüstenzug bestimmte, oder wie sie sich bei dem Durchzuge durch das rothe Meer erwies. Da Paulus aber die Wolke und das Meer gleich zusammenfasst und in ihnen ein Vorspiel der heiligen Taufe erkennt, so können wir nicht an die Wolkensäule überhaupt, sondern nur an die Wolkensäule, insofern sie jenen Durchzug beschützte, denken. Unter der Wolke waren die Väter, die Wolke wird als das ganze Volk unter ihren Schatten nehmend dargestellt und diese Darstellung passt ganz vortrefflich auf jene merkwürdige Nacht. Sonst ging die Wolke vor dem Volke her, wir würden aber ein sehr unerquickliches Bild gewinnen, wenn wir mit Meyer sagen wollten, sie ist hier so gedacht, dass sie ihr Gewölk über den ihr folgenden Zug ausbreitet. Wir hätten uns es demnach so vorzustellen, dass diese Wolke das Volk auf seinem Wüstenzuge umgeben habe, dass das arme Volk in dieser Wolke voll Rauch habe dahinziehen müssen. In anderer Weise nahm die Wolke bei dem Durchzuge das Volk in ihren Schutz und Schirm: es stellte sich die Säule damals zwischen die beiden feindlichen Heere: die Wolke nahm in jener Nacht einen Januskopf an, wie nie zuvor und nie wieder nachdem: sie wandte den Aegyptern ihr finsteres Angesicht zu, nach dieser Seite hin erschien sie als die Rauchsäule; nach der andern Seite hin aber war sie die Feuersäule, sie warf ihr Licht auf den Weg, welchen Mose auf Gottes Gebot mit seinem Stecken geschlagen hatte. Unter der Wolke befand sich damals das Volk Israel; unter der W o l k e in dem engsten Wortsinne, denn die Septuaginta redet constant von dem *στύλος τῆς νεφέλης* im Unterschiede von *ὁ στύλος τοῦ πυρός*: diese Rauchwolke umhüllte das Volk, verbarg es vor den Augen der Aegypter. Wie Alle unter der Wolke waren, so gingen auch Alle durch das Meer hindurch. Auch hier ist kein Zweifel möglich: es ist der Zug durch das rothe Meer gemeint, welchen 2 Mos. 14 ausführlich berichtet.

V. 2. **Und sind Alle auf Moses getauft mit der Wolke und mit dem Meere!**

Welche neutestamentlichen Gnaden und Gaben Paulus unter Wolke und Meer angedeutet findet, können wir aus dem mit gutem Bedacht hierher gesetzten *ἐβαπτίσαντο* deutlich ersehen. In jenem Durchgange durch das rothe Meer erkennt er einen Typus, er gebraucht V. 6 hierauf mit zurückblickend selbst diesen *terminus technicus*. Grotius bemerkt gut: *baptizati sunt, id est quasi baptizati sunt. usurpat istam vocem, ut eo magis ostendat umbram rerum nostrarum.* Die Lesart schwankt zwischen dem Deponens, *ἐβαπτίσαντο*, welches wir lesen, und dem Passivum, *ἐβαπτίσθησαν*, welches von Griesbach empfohlen, von Lachmann in den Text aufgenommen und von Rückert und v. Hofmann gebilligt worden ist. Der Aorist des Mediums steht hier nicht im Sinne des Passivums, was an und für sich gar nicht möglich ist: er behauptet seine mediale Bedeutung. Melanthon macht schon die feine Bemerkung: *Fiducia verbi Mosis se commiserunt aquis.* Bengel knüpft daran an mit seiner Note: *medium. baptismum susceperunt:* so Billroth, de Wette, Osiander, Meyer. Es bleibt im Grunde ganz gleich, ob man mehr betont, dass sie die Taufe empfingen, oder die Taufe sich gefallen liessen, denn jenes Empfangen ist ja wesentlich ein Geschehenlassen an sich. Sie liessen sich nun taufen *εἰς Μωσῆν.* Dieses *εἰς* hat den alten Auslegern viel zu schaffen gemacht: sie haben es gar nicht verstanden, weil sie das *εἰς* in der christlichen Taufformel selbst nicht verstanden. Augustinus fasst *εἰς = διά, per Mosen:* Chrysostomus weiss auch nichts besseres; er sagt: *θαῤῥήσαντες τῷ Μωύσει, τουτέστιν, ἰδόντες αὐτὸν διαβάντα πρῶτον κατετόλμησαν καὶ αὐτοὶ τῶν ὑδάτων.* Luther übersetzte *εἰς* mit unter, Calvin schreibt zu dieser Stelle gar: *sub ministerio aut ductu Mosis. nam particulam εἰς pro ἐν vulgato scripturae usu hic positam accipio: quia certe in nomen Christi baptizamur, non autem ullius hominis, ut dixit cap. 1, 13. — baptizati ergo fuerant in Mose, id est sub auspiciis aut ministeriis illius.* Beza, Piskator u. A. m. Allein diese Auffassung ist rein unmöglich: *εἰς* behält seine gewöhnliche Bedeutung, sie sind getauft worden, richtiger, sie haben sich taufen lassen auf Moses hin, wie wir Christen uns auf Christum, auf den dreieinigen Gott überhaupt taufen lassen. Die Taufe geschieht in der Richtung hin auf die genannten Namen: sie gibt den Täuflingen damit eine Richtung nach diesen hin, setzt sie mit diesen Personen in ein Verhältniss, nimmt sie in Bezug auf sie in Pflicht, legt ihnen in Rücksicht auf sie bestimmte Verbindlichkeiten auf. Zu Mose sind nun die alten Israeliten in ein Verhältniss gebracht worden *ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ.* Meyer bemerkt nun zu dem ersten Gliede: örtlich in der Wolke: hiergegen aber erklärt sich mit Fug und Recht v. Hofmann: wenn hier *ἐν* örtlich zu nehmen, so müsste es auch in der Formel *βαπτίζειν ἐν πνεύματι καὶ πυρί* lokal genommen werden. Das *ἐν* gibt dort, wie hier an, was das Element ist, welches zum Vollzuge der Taufe angewandt werden soll. Paulus sieht nun in diesem Durchgange durch das rothe Meer ein Vorbild der heiligen Taufe. Wir fragen worin liegt das Vorbildliche? Sind die Elemente — Wolke und Meer — oder ist das, was Wolke und Meer dort den Israeliten gewährten, dasjenige, was diesen Vorgang zu einem Vorbilde des Sakramentes der heiligen Taufe stempelt? Die Alten haben in der Wolke und in dem Meere schon Vorausdarstellungen des Elementes bei der heiligen Taufe gefunden:

sie haben die Wolke mit dem Wasser einfach identificirt, von der Anschauung geleitet, dass die Wolken Wasserschläuche sind. So lässt Pelagius schon *νεφέλη* und *θάλασσα* ein *ἓν διὰ δυοῖν* sein, er bemerkt nämlich: *et nubes proprium humorem portat:* so noch Bengel, Billroth, de Wette. Man meint, um so getroster dieses *ἓν διὰ δυοῖν* annehmen zu dürfen, als nach rabbinischer Tradition jene Wolkensäule Regen träufeln liess auf die Kinder Israel, woran Estius erinnert. Allein wir haben kein Recht solch eine Legende hier zur Erklärung anzuziehen. Nichts hindert, dass die Wolke selbstständig gefasst und als Symbol des heiligen Geistes gedacht werde; wir hätten dann in der Wolke und in dem Meere die Typen der beiden Elemente der heiligen Taufe, des irdischen in dem Meere und des himmlischen in der Wolke. Wir begegnen dieser Auffassung schon bei Theodoretus, er schreibt zu unsrer Stelle nämlich: *ἡ θάλασσα γὰρ ἐμιμεῖτο τὴν κολυμβήθραν, ἡ δὲ νεφέλη τὴν χάριν τοῦ πνεύματος, Μωσῆς δὲ τὸν ἱερέα, ἡ ῥάβδος δὲ τὸν σταυρόν, ὁ δὲ Ἰσραὴλ διεὶς τοὺς βαπτιζομένους, οἱ διώκοντες δὲ Αἰγύπτιοι τύπον τῶν δαιμόνων ἐπλήρουν, αὐτὸς δὲ ὁ Φαραὼ εἰκὼν ἦν τοῦ διαβόλου. μετὰ γὰρ δὴ τὴν διάβασιν, τῆς τῶν Αἰγυπτίων οἱ Ἰσραηλῖται δυναστείας ἠλευθερώθησαν.* Ihm sind in der alten Zeit Mehrere nachgefolgt, in unsren Tagen Schrader, Maier, Olshausen. Meyer bemerkt hiergegen, dass das Bild dann ein inconcinnes sein würde; bei der heiligen Taufe folge die Geistestaufe auf die Wassertaufe, während hier in dem Typus die Geistestaufe der Wassertaufe vorangehen würde. Wir können aber dieser Einsprache bei dem besten Willen keine Bedeutung zuerkennen. Unsere älteren Dogmatiker würden sich über diese Rede, die Geistestaufe folge der Wassertaufe, entsetzen und wir, die wir uns bei der Betrachtung der heiligen Taufe auf den Standpunkt der h. Schrift stellen, finden auch diese Rede Meyers nicht korrekt. Die h. Schrift kennt in der christlichen Kirche nicht zwei verschiedene Taufen, sie weiss nur von einer, von der Taufe mit dem Wasser und dem Geiste. Es ist ein Ausnahmefall, wie dort in Samarien, wenn diese beiden Momente aus einander treten, die Regel ist und die Taufe ist da einzig und allein normal, wo beides in und mit und bei einander ist. Wie über dem aus dem Wasser des Jordan auftauchenden Herrn der Himmel sich aufthat und der heilige Geist sich ausgoss, so soll es auch bei der von dem Herrn selbst eingesetzten Taufe sein. Wasser und Geist sollen bei einander sein: in dem Augenblicke, da wir in die heilige Fluth eingetaucht werden, soll auch nach des Herrn Willen der heilige Geist über uns kommen. Es kann, es darf nicht anders sein, wenn anders die heilige Taufe in ihrem vollen Wesen unangetastet fortbestehen soll. Die Taufe ist ja nach Paulus — Röm. 6 — ein Zweifaches in Einem: ein Begrabenwerden in den Tod des Herrn und ein Auferstehen mit dem Herrn durch die Herrlichkeit Gottes des Vaters. Sollen wir aber kraft derselben auferstehen, um mit dem Herrn zu leben, so muss der Lebensgeist des Herrn, die Frucht seines heiligen, herrlichen, seligen Lebens uns mitgetheilt werden. Wenn nun hier zuerst die Taufe mit der Wolke und dann die Taufe mit dem Meere erwähnt ist, so unterscheidet Paulus damit nicht zwei verschiedene Taufakte. Die Wolke hat allerdings das Volk schon geführt, ehe dasselbe hier an dem Ufer des rothen Meeres steht, allein hier ist nicht an diese Wolkensäule auf dem Zuge durch die Wüste hüben und drüben des Meeres, sondern nur an die Wolkensäule bei dem Zuge durch das Meer gedacht:

sonst zog die Wolke immer vor dem Volke her, hier allein zog das Volk dahin unter der Wolke, unter ihrem bergenden, schirmenden Schatten. Ist nur an dieses Ereigniss zu denken, so liesse sich die Vorstellung der Wolke vor das Meer aus einer doppelten Rücksicht erklären: entweder historisch oder sachlich. In dem Exodus nämlich geschieht bei der Erzählung des wunderbaren Durchzuges zuerst der Wolkensäule Erwähnung, dann wird erst berichtet, dass Moses mit dem Stabe das Meer geschlagen habe: es könnte Paulus diesen Bericht im Auge gehabt und darnach Wolke und Meer geordnet haben. Aber ein sachliches Bedenken könnte ihn auch bestimmt haben: die Wolke war die Wohnung Gottes, der Repräsentant seiner Nähe, seiner Allgegenwart, sie war desshalb unbedingt das Höchste. Da aber die heilige Taufe ganz wesentlich eine Handlung ist, so können Wolke und Meer an und für sich nicht das Sakrament abschatten, sondern nur die elementaren Substanzen, die constituirenden Momente desselben. Wir müssen daher weiter gehen und fragen: was war es nun mit dieser Wolke und mit diesem Meere, das sie zu Typen der heiligen Taufe machte? Mehrere Ausleger bleiben bei dem Sichtbaren stehen: sie reden mit Grotius: *in eo, quod conspicitur, est aliquid simile. nubes impendebat illorum capiti: sic et aqua iis, qui baptizantur. mare circumdabat eorum latera: sic et aqua iis, qui baptizantur.* Allein dieser Vergleich ist doch im höchsten Grade hinkend: das Wasser bei der hl. Taufe macht uns nass, kommt nicht bloss uns in's Auge, sondern auf den Leib, ja bei der Taufe, wie sie in den apostolischen Zeiten vollzogen wurde, schlug das Wasser über dem ganzen Menschen zusammen, wie über dem Sarge die Erde sich wieder schliesst. Meyer nennt diese Taufe hier nicht ohne Grund eine trockene, die Wolke stand, wie auch die Meeresfluthen standen wie Mauern rechts und links. Es fehlt also hier das *tertium comparationis* vollständig. Wir müssen daher weiter gehen zu der Wirkung der Handlung. Hier haben die alten Ausleger schon den Coincidenzpunkt gefunden. Die oben mitgetheilte Auslegung des Theodoretus steht in der griechischen Kirche nicht allein: aber auch in dem Abendlande war man derselben Ansicht zugethan. Tertullianus schreibt *de baptismo c. 9: primo quidem cum populus de Aegypto libere expeditus, vim regis Aegypti per aquam transgressus evasit, ipsum regem cum totis copiis aqua extinxit. quae figura manifestior in baptismi sacramento? liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum, in aqua oppressum, derelinquunt.* Aehnlich sagt Augustinus: *per baptismum suum traiicit* (Christus) *credentes, occisis omnibus peccatis, tamquam hostibus consequentibus: sicut in illo mari omnes Aegypti perierunt. quo traiicit, fratres mei, quo traiicit per baptismum Jesus, cuius figuram tunc gerebat Moyses, qui per mare traiiciebat.* Später aber ward eine andere Auffassung beliebter: Calvin bemerkt zu: *in nube et in mari: ergo bis fuerunt baptizati, dicet quispiam. respondeo, duo nominari signa, quae baptismum unum efficiunt, nostro congruentem. sed difficilior hic quaestio emergit. certum enim est, horum donorum, quae Paulus enumerat, fructum fuisse temporalem. nubes eos muniebat a fervore solis et viam illis monstrabat: istae sunt externae commoditates vitae praesentis: similiter maris transitus huc valebat, ut saevitiam Pharaonis effugerent et elaberentur ex praesenti mortis periculo. utilitas autem baptismi nostri spiritualis est. cur ergo ex beneficiis terrenis facit Paulus sacramenta, et in illis quaerit spirituale aliquod mysterium? respondeo, Paulum non frustra quaesiisse aliquid*

maius in eiusmodi miraculis, quam esset externa carnis utilitas. tametsi volebat Deus populo suo commodare secundum praesentem vitam: hoc tamen erat praecipuum, testari se et exhibere illis Deum, sub quo salus aeterna continetur. nubes passim vocatur symbolum praesentiae ipsius. cum igitur per eam testaretur, se illis adesse, tamquam populo suo peculiari et electo: non dubium, quin ultra terrenam utilitatem habuerint etiam in ipsa spiritualis vitae argumentum. ita fuit duplex usus quemadmodum et transitus maris. nam iter per medium mare illis fuit patefactum, ut manum Pharaonis evaderent. sed unde hoc, nisi quia Dominus eos in suam fidem tutelamque receptos custodire statueret modis omnibus. illinc ergo colligebant, se curae esse Deo, suamque salutem illi esse commendatam. unde et Pascha, quod ad celebrandam liberationis memoriam institutum erat, simul tamen erat sacramentum Christi. qui sic? quoniam temporali beneficio Deus apparuerat ipsorum salvator. haec quisquis expendet, nihil absurdi reperiet in Pauli verbis: quin potius et in spirituali substantia et in figura visibili animadvertet optimam convenientiam inter Judaeorum baptismum et nostrum. rursum tamen obiicitur, nullum de his verbum extare. id ego fateor: sed neque hoc dubium est, quin Deus spiritu suo defectum externae praedicationis suppleverit. quemadmodum in serpente aeneo videre est: quod fuisse spirituale sacramentum, testis est ipse Christus. Joh. 3, 14. nullum tamen de hac re verbum ad nos pervenit. sed Dominus quo voluit modo fidelibus eius temporis arcanum, quod alioqui latebat, revelavit. Grotius hat diese Calvinische Deutung des *tertium comparationis* auch nicht verschmäht, er bemerkt ausdrücklich: *illi nube protecti fuere contra calorem solis Ezech. 8, 21: nos Christus ita defendit ab ira divina, ut viam nobis ad salutem monstret. illi per mare transiere, Exod. 14: nos mundum coepimus contemnere: sed restat transeundum ingens desertum.* Die eine wie die andere Auffassung befriedigt uns nicht: es ist gewiss wahr, dass wir durch das Sakrament der hl. Taufe befreit werden aus der Hand des Teufels, wie das Volk Israel durch die Fluthen des Meeres aus der Hand des Pharao; allein dieser Punkt ist hier mit keiner Silbe erwähnt, und die Wolke, welche von Paulus auffallender Weise an den ersten Ort gesetzt worden ist, findet dabei gar keine Berücksichtigung. Die Auslegung Calvins geht zudem von einer falschen Voraussetzung aus, sie identificirt diese alttestamentliche Taufe mit der neutestamentlichen, wie sofort die geistliche Speise und der geistliche Trank der Väter in der Wüste mit dem heiligen Abendmahle vollständig gleich erklärt wird. Der Reformator sagt hierüber: *notum est scholasticum illud dogma, sacramenta veteris legis figurasse gratiam, nostra vero conferre. hic locus ad errorem illum confutandum valde est appositus. testatur enim non minus veteri populo rem sacramenti fuisse exhibitam, quam nobis. impie igitur Sarbonistae sanctos patres sub lege veritate signorum caruisse fingunt. fateor quidem efficaciam signorum tum luculentius, tum uberius nobis constare a Christo in carne manifestato, quam eam habuerint patres. ita in gradu discrimen est duntaxat inter nos et illos: vel, ut vulgo dicunt, secundum plus et minus, quod plenius eadem percipimus nos, quae illi minore modo: non autem quod vacuas figuras habuerint, nos autem re potiamur.* Ich finde bei Luther eine ganz ähnliche Auffassung: ganz vortrefflich hebt er an: „wir müssen auch den Text des Apostels sehen, und die Worte, die er von der Taufe und dem geistlichen Essen redet als von den Christen und machet uns die Väter gleich eben als hätten sie auch

Taufe und Sakrament gehabt. Hier ist auf das Erste zu wissen, wie oft gesagt ist, dass Gott von Anbeginn hat allewege seine Heiligen geführt, erlöst und selig gemacht durch zweierlei, nämlich durch sein leiblich Wort und äusserlich Zeichen; als Adam durch das Wort. 1 Mos. 3, 15: der Same des Weibes soll der Schlange den Kopf zertreten, d. i. Christus soll kommen und Tod, Sünde, Teufel für uns überwinden. Zu diesem Worte gab er das Zeichen, dass die Opfer vom Feuer vom Himmel angezündet wurden, wie Abel 1 Mos. 4, 4 geschah und an mehr Orten in der Schrift stehet. Das Wort ist Adams Evangelium gewesen bis auf Noa und Abraham, daran haben geglaubt und sind von Sünden erlöst worden alle Heiligen bis auf Abraham, gleich wie wir durch das Wort des Evangeliums, so wir glauben, erlöst werden, und ist ihnen das Feuer vom Himmel eben ein Zeichen gewesen, wie uns die Taufe zum Worte Gottes. Solch Wort und Zeichen hat er andere und andere gegeben zu mancherlei Zeit bis auf das letzte, das Christus in eigener Person gab, nämlich das Evangelium und die Taufe unter allen Heiden. — Also gab er Noa ein Wort, dass er sollte lebendig bleiben vor der Sündfluth, und ein Zeichen, das Schiff oder den Kasten, den er baute, und Noa durch seinen Glauben an dasselbige Wort und Zeichen gerecht und erhalten ward mit den Seinen. Ebenso darnach ein ander Wort und zum Zeichen den Regenbogen. Desgleichen also gab er hernach Abram ein Wort und die Beschneidung zum Zeichen, dass also die Beschneidung seine Taufe war, dem Noa die Sündfluth und Arche seine Taufe war; wiederum die Taufe jetzt unsre Beschneidung und unsre Arche und Sündfluth ist, wie es auch St. Petrus deutet 1 Ep. 3, 21. Denn es ist allenthalben Gottes Wort und Zeichen, daran man glauben muss, und also durch den Glauben von Sünde und Tod selig werden. Also hatten die Kinder Israel Gottes Wort, dass sie sollten in's gelobte Land kommen; zu dem Wort hatten sie viel Zeichen, sonderlich die St. Paulus hier anzeigt, das Meer und die Wolken, Himmels-Brod und Steinwasser, welche sind ihre Taufe gewesen (spricht er) gleichwie die Taufe möchte jetzt unser Meer und Wolken sein. Denn es ist allenthalben einerlei Glaube und Geist, obwohl anderlei Zeichen und Worte sind. Die Zeichen und Worte werden wohl von Zeit zu Zeit anders und anders gegeben, aber es bleibt doch einerlei Glaube an denselbigen, einigen Gott, der durch mancherlei Zeichen und Wort zu mancherlei Zeit einerlei Glauben und Geist gibt und durch denselbigen auch einerlei Vergebung der Sünde, Erlösung vom Tod und Seligkeit in allen Heiligen wirket, sie seien am Anfang, Mittel oder Ende der Welt.“ — Hier tritt in diese treffliche Entwicklung, welche die Zusammengehörigkeit des Wortes und des Zeichens in der ganzen Geschichte der Offenbarung aufweist, leider aber nicht begründet, ein verhängnissvoller Irrthum, der nun zu demselben Resultate führt, wie Calvin es gewonnen hat. „Das meinet hier Skt. Paulus, so fährt Luther fort, dass die Väter haben dieselbige Speise gegessen und denselbigen Trank getrunken mit uns, doch thut er das Wörtlein „geistlich“ dazu. Denn äusserlich und leiblich hatten sie andere Zeichen und Wort, denn wir, aber eben denselbigen Geist und Glauben Christi, den wir haben. Essen aber und Trinken geistlich ist nichts andres, denn Glauben an Gottes Wort und Zeichen, wie auch Christus Joh. 6, 54 und 55 sagt.“ Weiterhin hebt er hervor: „sie gingen unter der Wolke, da wir unter gehen; sie gingen aber unter der geistlichen Wolke, die hernach

kam, welche war Christus; d. i. ihr Gehen war Glauben an Gottes Wort, das sie hatten im Herzen von der leiblichen, äusserlichen Wolke, derselbigen nachzufolgen, ohne welches Wort sie weder glauben, noch der Wolke hätten mögen folgen, ja ohne dasselbige Wort die Wolke nimmer wäre dagewesen". Und wieder: „sie assen das Himmelsbrod, das wir essen, sie assen aber vom geistlichen Himmelsbrod, das hernach kam, welches war Christus; d. i. ihr Essen war Glauben an Gottes Wort bei dem Himmelsbrod, das sie leiblich assen." Luther und Calvin haben darin ganz entschieden recht, dass sie die Väter in der Wüste eine reale Gnade Gottes empfangen und geniessen lassen: darin aber irren sie ganz entschieden, dass sie die alt- und neutestamentliche Gnade ohne alle Umstände vermengen, wie Luther sich darin weiter noch irrt, dass er in jenem Essen und Trinken in der Wüste eine That des Glaubens findet. Die Reformatoren haben ebenso wenig wie die Väter und Scholastiker vor ihnen und wie die orthodoxen Lehrer unsrer Kirche nach ihnen ein Verständniss gehabt von dem erziehenden Momente bei aller Gottesoffenbarung, von dem geschichtlichen Fortschritte des Reiches Gottes auf Erden sowohl in seinem Gesetztwerden von Oben her, als auch in seinem Sichentwickeln hier unten. Wenn wir auch nicht leugnen wollen, dass eine und dieselbe Gnade Gottes in den alten Zeiten wie in der Fülle der Zeiten sich offenbart hat, so hat diese Gnade sich doch nicht bloss in verschiedenen Zeichen und Formen, in verschiedener Gestalt geoffenbart, auch der Inhalt der Offenbarung selbst, die Substanz, das Objekt des Glaubens war verschieden. Nicht durch ein *plus* oder *minus* ist die alt- und neutestamentliche Offenbarung von einander verschieden, nicht die Kategorie der Quantität kann hier zur Unterscheidung verwandt werden, qualitativ unterscheidet sich der neue Bund von dem alten Bunde. Die Heilsgüter sind nicht identisch, ebenso wenig der Heilsweg. Was den Heilsweg anlangt, so hat Luther nie den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Werk und Glauben übersehen: was aber die Heilsgüter betrifft, so will er keinen Unterschied gelten lassen. Und doch müssen wir auf einem solchen ganz entschieden bestehen: hat das Alte Testament denn wirklich eine Vergebung der Sünden? den Frieden Gottes, welcher höher als alle Vernunft ist? Der Hebräerbrief spricht den Opfern des Alten Testamentes die Kraft ab, die Sünden zu bedecken, die Menschen kräftig, dauernd, wesenhaft mit Gott zu versöhnen. Das ganze Neue Testament bezeugt, es gibt nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen: die alttestamentlichen Mittelpersonen und Mitteldinge leisteten nur als Weissagungen, als Typen etwas. Das Alte Testament hat keine Taufe, durchaus kein Aequivalent für die Taufe und konnte dergleichen nicht haben, denn dem Alten Testamente fehlt noch die Offenbarung Gottes als des dreieinigen: der alttestamentliche Gott ist wesentlich ein einiger, der Gott aber, in dessen Gemeinschaft die heilige Taufe uns einführt, ist der dreieinige. Ebenso mangelt dem Alten Bunde das heilige Abendmahl, es hat schlechterdings keinen Ersatz dafür: es kann davon nichts haben, denn der menschgewordene Gottessohn ist noch nicht da, sein Leib, sein Blut existirt noch gar nicht, und was soll diese Güter und Gaben ersetzen? Des Herrn Leib und Blut ist einzig in seiner Art und desshalb jede Stellvertretung ausgeschlossen. Nicht reale Ersätze für Taufe und Abendmahl kann das Alte Testament bieten: es kann nur, und das sagt Paulus hier auch einzig und allein, uns Schatten der zukünftigen Güter, Schatten, welche an und

für sich das Gut selbst nicht enthalten, nicht sind, also in dieser Beziehung ohne wesenhaften Gehalt sind, nur Typen bieten; ja es muss diese Typen uns überliefern, denn wenn die grossen Gnadengaben des Neuen Testamentes nicht in das Alte Testament hinein ihren Schatten werfen wollten, so würden wir das Alte Testament gar nicht mehr als den Vorhof des Neuen Testamentes verehren können. Ich glaube, dass man das *tertium comparationis* hier nicht *ἐν τῇ νεφέλῃ* und *ἐν τῇ θαλάσσῃ* allein suchen darf: wozu hätte sonst Paulus *εἰς Μωσῆν* hier geschrieben? Durch Wolke und Meer sind die Israeliten zu Mose damals in ein ganz bestimmtes Verhältniss versetzt worden: sie waren ihm aus Aegypten gefolgt, aber es bestand immer noch kein richtiges Band zwischen dem Führer und dem Heere, der Durchzug durch das rothe Meer knüpfte dieses Band erst fest, von da an standen sie zu Mose in einem neuen Verhältniss, von da an war er ihnen der bewährte und von Gott selbst versiegelte Herzog und Anführer, sie vertrauten sich seiner Leitung nun unbedingt an, sie glaubten ihm. Wie das Volk zu Mose in ein solches Vertrauensverhältniss, in solch einen Bund eintrat, so sind wir auch durch die Taufe, denn darauf deutet der gewählte Ausdruck: *ἐβαπτίσαντο* hin, in ein neues Verhältniss, in einen Bund eingetreten; mit wem, sagt Paulus nicht, er braucht es nicht zu thun, denn ein Mal will er nur an Gnaden erinnern, welche uns widerfahren sind, und dann war es ja keinem in Korinth unbekannt, mit wem er durch die Taufe in ein Verhältniss gekommen sei. Christus ist das nicht ausgesprochene Gegenbild des Moses. Paulus will aber auch in der Wolke und in dem Meere uns einen Typus der Taufe erkennen lassen, es wäre sonst die zweimalige Hervorhebung dieser beiden Stücke ganz unmotivirt. Wie er nachher des hl. Abendmahl in den Trank und die Speise, in seine beiden Bestandtheile auflöst, so hebt er hier auch in dem Sakramente der hl. Taufe ein zweifaches hervor. Die hl. Taufe ist das Begrabenwerden des alten Menschen und das Auferwecktwerden des neuen — davon kann hier nicht die Rede sein, denn weder hat die Wolke begraben, noch das Meer erweckt oder umgekehrt die Wolke erweckt und das Meer begraben. Die hl. Taufe birgt uns vor dem Zorne Gottes, weil sie uns die Vergebung der Sünden gewährt und entreisst uns den Nachstellungen des Satans: aber diese Wolke hier sollte weder die glühenden Strahlen der Sonne brechen noch das Volk verhüllen vor den Augen Gottes: Gott war in ihr seinem Volke gegenwärtig und zwar in der Nacht. An die Wasser- und Geistestaufe können wir auch nicht denken, denn Paulus legt sein dunkles Wort: *ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ*: selbst aus mit: *ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ — διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον*: das will sagen, sie sind, weil unter der Wolke seiend und durch das Meer hindurchgehend als Getaufte anzusehen. Die Wolke dort war das sichtbare Symbol der gnädigen Gegenwart Gottes — Gott ist auch bei dem Sakramente der hl. Taufe gegenwärtig, gegenwärtig nicht bloss als der Stifter dieses Sakramentes, sondern auch als der Erfüller seiner Verheissungen. Das Meer, durch welches die Kinder Israel hindurchzogen, bildete die Grenze Aegyptens, bespülte die Küste eines neuen Landes: das Wasser der hl. Taufe versetzt uns auch in ein neues Land, das Sakrament der hl. Taufe nimmt uns aus dem Bereiche der alten adamitischen Menschheit heraus, und verpflanzt uns in das Land der gewissen Gnaden unsres Gottes. Fassen wir unsre Ansicht kurz noch zusammen. Das Meer versinnbildlicht

das Taufwasser, die Wolke die Gegenwart Gottes: Wolke und Meer brachten die Kinder Israel in einen neuen Stand zu Mose, die Taufe versetzt uns gleicher Weise in ein ganz neues Verhältniss zu dem Herrn. Durch Wolke und Meer gelangten die Israeliten aus dem bisdahinnigen Zustande in einen ganz neuen: für uns findet durch das Sakrament der hl. Taufe auch eine Diabase, ein Uebergang, ein Durchgang aus einem schlechterdings nicht wieder zurückzuführenden Zustande in einen neuen Stand statt. Aus der Welt sind wir durch die Taufe zu Gott gekommen, aus der Knechtschaft der Sünde zur Vergebung unsrer Sünden, aus dem Stande der Furcht in den Stand der Gnaden. Das Alte ist vergangen: siehe da, Alles ist neu geworden. Gott hat Grosses an uns gethan. Aber Gottes Gnade findet ihr Genüge nicht in der Begründung eines neuen Verhältnisses, in der Bewirkung eines neuen Zustandes, eines neuen Anfangs bei uns. Das Neue, was Gott geschaffen hat, muss erhalten werden: seine Gnade muss über den Reichbegnadigten mit jedem neuen Tag wieder neu werden. Hat Gott sich begnügt, die Israeliten bloss aus der Enge und dem Gedränge in's Weite und Breite zu führen? Hat er, nachdem er das Volk durch die Wolke und das Meer getauft hatte, sich von dem Volke zurückgezogen mit den Erweisungen seiner Gnade? Wenn er das hätte thun wollen, so wäre die Durchführung des Volkes durch das rothe Meer eine Thorheit, ein Unsinn gewesen. Das durchgeführte Volk stand ja noch nicht in dem Lande der Verheissung, da Milch und Honig fliesst: es stand an dem Rande der Wüste, die von selbst weder Speise noch Trank hat.

V. 3. Und haben Alle einerlei geistliche Speise gegessen.

Wir bitten, indem wir um das tägliche Brod bei Gott anhalten, wie Luther das so köstlich auslegt, um Alles, was wir zu des Leibes Nahrung und Nothdurft bedürfen: das tägliche Brod schliesst das Alles ein, denn dieses ist das Erste, das Nothwendigste. Der Apostel erwähnt desshalb hier der Speise zuerst. Das Volk, welches Gott durch das Meer in die Wüste hineingeführt hatte, litt dort, was die Speise anlangte, auch nicht den mindesten Mangel: es hätte dem Mose antworten müssen, was die Jünger dem Herrn auf seine Frage: habt ihr je Mangel gehabt, antworteten: nie, keinen. Luc. 22, 35. Wohl wird das Volk in der Wüste nicht also gespeist, wie der Herr Jesus das Volk in der Wüste speiste: bei jenen alttestamentlichen Speisungen blieb eigentlich nichts übrig, es langte alle Mal vollkommen für den Tag, nur am Freitag gab es einen reichlichen Ueberschuss, so dass das Volk von dieser Freitagsgabe auch für den Sabbath noch genug hatte, bei den neutestamentlichen Speisungswundern hingegen blieb alle Mal ein sehr Bedeutendes übrig. Aber sie assen alle und wurden satt: das gilt auch von jenen ersten Speisungen. Die Speise, *τὸ βρῶμα,* wird hier als *πνευματικόν* bezeichnet. Wie kann diese Speise des Volkes Israel als eine geistliche Speise bezeichnet werden? Diese Speise war doch das Manna, damit die Israeliten den Hunger ihres Leibes stillen sollten? Diess aber wird von einer nicht geringen Anzahl von Auslegern hier entschieden in Abrede gestellt: das Manna soll von Paulus um desswillen *βρῶμα πνευματικόν* genannt worden sein, weil es den Hunger der Seele nach Gott, dem lebendigen Gott, nach seinem Reiche und seiner Gerechtigkeit gestillt habe oder doch wenigstens habe stillen sollen. Luther legt schon so aus: sie assen aber vom geistlichen Himmelsbrode, das her-

nach kam, welches wár Christus, d. i. ihr Essen war Glauben an Gottes Wort bei dem Himmelsbrod, das sie leiblich assen. Aehnlich sagt Melanthon: *hic clare affirmat credentes in ecclesia Moysi vere reconciliatos esse et a spiritu sancto renatos. interpretatur enim potum: biberunt ex spirituali comitante eos petra, petra autem erat Christus. hic affirmat, filium Dei affuisse populo et dedisse potum, non modo corporibus fluentem ex rupe, sed etiam mentibus spiritualem, scilicet spiritum sanctum.* Calvin stellt sich ebenfalls hieher: er bemerkt nämlich: *alterum nunc sacramentum commemorat, quod sacrosanctae Domini coenae respondet. Man, inquit, et aqua, quae ex petra profluxit, non tantum ad corporis pastum valebant, sed etiam ad animas spiritualiter nutriendas. verum quidem est, utrumque fuisse subsidium victus corporalis: id tamen non obstat, quominus in alium etiam finem spectarint. cum ergo Dominus praesenti corporis necessitati succurreret, simul perpetuae animarum utilitati consulebat. haec duo facile conciliantur: nisi difficultatem afferrent Christi verba (Joh. 6, 31), ubi Man corruptibilem ventris cibum facit, quem opponit vero animae cibo.* Bengel steht auch auf dieser Seite, wie auch zum Theil noch Osiander. Allein der Apostel kann nicht sagen wollen, dass dieses Manna die Väter in der Wüste zum geistlichen Leben gestärkt habe: er hebt ja ganz entschieden hervor, dass ihnen dieses geistliche Leben gefehlt habe. Richtiger haben die alten Väter schon diess Adjektiv verstanden: Theophylactus sagt in Uebereinstimmung mit Chrysostomus: *πνευματικὰ ταῦτα λέγει, ἐπειδάν, εἰ καὶ αἰσθητὰ ἦσαν, ἀλλ' οὐ φύσεων ἀκολουθίᾳ ἐγένοντο, ἀλλὰ πνευματικῇ χάριτι*: Theodorus von Mopsueste ganz ähnlich: *πνευματικὸν καλεῖ καὶ τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα, ὡς ἂν τοῦ πνεύματος ἄμφω διὰ τοῦ Μωυσέως κατὰ τὴν ἀπόῤῥητον αὐτοῦ παρασχόντος δύναμιν· οὕτω δὲ καὶ πνευματικὴν ἐκάλεσε τὴν πέτραν, ὡς ἂν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἐκδοῦσαν τὰ ὕδατα.* Grotius, Heydenreich, Olshausen, de Wette, Meyer, v. Hofmann u. A. vertreten wieder diese älteste Auffassung. Das Manna, wie das Wasser, von dem sofort die Rede ist, war allerdings leibliche Speise und leiblicher Trank, aber nicht ein gewöhnliches Naturprodukt, sondern ein Geschenk und Erzeugniss der Gnade Gottes. Darum also kein schlechtes, natürliches Brod und Wasser, sondern ein übernatürliches, überirdisches, weil direkt entsprungen aus der göttlichen Causalität. Diess genügt vollständig, und wir haben nichts mit den rabbinischen Märchen zu schaffen, welche von dem Manna viel fabeln; nach dem Rabbi Bechai sollte das Manna den Verstand läutern und den rechten Begriff von dem gebenedeiten Gotte lehren (Eisenmengers, entdecktes Judenthum 2, 87 ff.) und nach Jalcut Schimoni haben die Engel dieses wunderkräftige Manna selbst zubereitet, das. 1, 312. Wenn nun Paulus sagt: *πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον*: so will er mit dem *τὸ αὐτό* nicht aussagen, dass sie dasselbe geistliche Brod mit uns gegessen haben, dass sie die Speise, welche wir jetzt an dem Tische des Herrn im Glauben geniessen, bereits im Voraus empfangen haben, wie Luther und Calvin schon dieses *τὸ αὐτό* verstehen. Calvin kennt noch eine andere Auslegung, es ist die altherkömmliche, aber er weist sie ab. *Quidam exponunt,* sagt er, *quod illi simul inter se manducarint eandem escam, nec volunt nobiscum illos conferri: sed non attendunt ad Pauli consilium. quid enim hic agit aliud, quam populum veterem iisdem nobiscum beneficiis ornatum et eorundem sacramentorum participem fuisse? ne ullius praerogativae fiducia exemptum iri nos putemus a poenis, quas illi pertulerunt. quamquam nolim de hac re cum quoquam*

litigare: tantum ostendo, quid mihi videatur, neque interea me latet, quid coloris obtendant, qui expositionem illam contrariam sequuntur; optime scilicet cohaerere cum similitudine proxime posita, Israelitis omnibus idem stadium fuisse propositum: iisdem carceribus omnes fuisse egressos: omnes eundem ingressos cursum: omnes eiusdem spei fuisse socios: sed multos eorum fuisse exclusos a praemio. Diese von Calvin trotzdem, dass sie trefflich in den Zusammenhang passt, verworfene Auslegung haben die neueren Ausleger von Grotius an fast einmüthig wieder in Schutz genommen, so Heydenreich, Osiander, de Wette, Meyer, Rückert, v. Hofmann und mit vollstem Rechte. Jener Gedanke, dass die alt- und neutestamentlichen Gnadenerweisungen, oder, wie Calvin keinen Anstand nimmt zu sagen, Sakramente schlechthin identisch sind, ist das *πρῶτον ψεῦδος* dieser Auffassung: weder jenes Manna, noch jenes wunderbar beschaffte Wasser ist unser heiliges Brod und gesegneter Kelch unter anderer Gestalt, aber in der Selbigkeit der Substanz: ein Typus ist es und nicht dasselbe.

V. 4. Und haben Alle einerlei geistlichen Trank getrunken; sie tranken aber von dem geistlichen Felsen, der mitfolgte, der Fels aber war Christus.

Gott spendete dem Volke in der Wüste nicht Brod allein, sondern wie uns der Herr in dem heiligen Abendmahle, das dem Apostel unbedingt als ein neutestamentliches Gegenbild zu diesen alttestamentlichen Gottesspenden vorschwebte, zu essen und zu trinken gibt, so gab er zu dem *βρῶμα πνευματικόν* auch *πόμα πνευματικόν*. Er gab dem ganzen Volk einen und denselben Trank, dieses *πόμα* heisst, wie vorher *τὸ βρῶμα, πνευματικόν*. Denn auch dieser Trank war vorher noch nicht da; es ward in der Wüste nicht ein reicher Quell, nicht ein Strom aufgefunden, der dort schon seit Erschaffung der Welt war, sondern Gott beschaffte dem durstenden Volke durch seine allmächtige Kraft, durch sein unmittelbares Eingreifen einen Trank, der ihren leiblichen Durst stillte, ein Wasser, welches noch nie hervorgequollen war. Was für einen wunderbaren Trank in der Wüste Paulus meint, sagen die nächsten Worte: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας*. Er denkt an die Wasserspenden in der Wüste; ich setze gleich den Plural, denn Gott hat nicht ein Mal, sondern, wie die h. Schrift berichtet, wenigstens zwei Mal auf dem Wüstenzuge Wasser aus dem Felsen springen lassen, welchen Moses mit seinem Stabe schlug: Exod. 17, 1—6 und Num. 20, 2—11. Wie Osiander sagen kann, dass nach dem geschichtlichen Contexte des Abschnittes hauptsächlich an erstere Stelle, die sich an die Anfänge der theokratischen Thatsachen und Offenbarung anschliesse, zu denken sei: vermag ich nicht zu sehen. Es geht vielmehr aus diesem Verse unzweideutig hervor, dass der Verfasser auch jene zweite Wassergabe im Auge hatte. Hierauf weist ein Mal *ἔπινον* hin und zum andern *ἀκολουθούσης*. Diese Bemerkung nämlich, dass der Fels nachfolgte, der Fels, aus dem das Wasser hervorsprang, deutet an, dass nicht ein Mal der Fels sein Wasser liess: und jenes *ἔπινον* unterscheidet sich doch scharf von dem *ἔπιον*, das wir eben erst lasen. Meyer merkt an: „das Imperfektum berichtet nicht, wie vorher der Aorist, das Trinken schlechthin als geschehene Thatsache, sondern ist schildernd, den bekannten Hergang der Sache darstellend.“ Allein eine Schilderung ist doch umfangreicher, ausführlicher als unser Bericht, und die Schilderung einer Begebenheit dürfte wohl auch nicht mit einem *γάρ* an die einfache Relation der Thatsache ange-

schlossen werden. Winer mag auch von einer Schilderung nichts wissen, er meint, dass das vorausgegangene ἔπιον nur die vergangene und jetzt abgeschlossene Handlung, ἔπινον aber die Fortdauer derselben während des Zugs durch die Wüste bezeichne (S. 240). Gegen Winer wendet sich v. Hofmann nicht ohne Grund, denn es ist doch etwas sehr stark, dem Apostel hier den Gedanken einer fortwährenden Tränkung mit dem Felsenwasser unterzuschieben: nach dem Erlanger Theologen hat das Imperfektum darin seinen Grund, dass ausgeführt wird, was damals geschah, als oder dann geschah, wenn sie wunderbar getränkt wurden. Allein diese Auskunft v. Hofmann's ist in hohem Grade unglücklich, denn der Apostel sagt nicht, dass die Väter damals, als sie getränkt wurden von der gnädigen Hand Gottes, nun auch wirklich tranken, was, nebenbei gesagt, eine höchst überflüssige Mittheilung gewesen wäre, sondern er würde — wenn v. Hofmann's Auffassung des Imperfekts die richtige wäre — sagen, damals, als sie tranken (ἔπιον ist nicht gleich ἐποτίσθησαν), tranken sie. Das Einfachste ist, das Imperfektum im Sinne des Pflegens, der Wiederholung zu nehmen: sie tranken geistlichen Trank, denn sie tranken wiederholt, zu verschiedenen Malen: das fortwährende Trinken aus diesem Felsen ist nicht ausgesagt. Sie tranken aber nicht aus einem natürlichen Felsen, nicht aus einem Felsen, der nach der schöpferischen Ordnung Gottes Wasseradern in sich hegte, und seine Gewässer von Anfang der Welt her lustig hervorsprudeln liess, sondern aus einem geistlichen Felsen, d. h., denn wir können und dürfen hier dieses Adjektiv nicht in einem andern Sinne fassen, als es bisher geschehen ist, aus einem Felsen, welcher das, was er war, nicht war von Anfang aller Dinge her, nach Gottes schöpferischem Willen, vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit und Bestimmtheit, sondern erst das wurde, was er den Israeliten auf dem Wüstenzuge war, nach Gottes Gebot, durch Gottes Kraftwirkung in übernatürlicher Weise. Der Fels, welchen Mose mit seinem Stabe anrührte, ward nicht erst, als das Volk an die betreffende Stelle gelangte, von Gottes Hand dahingestellt, ward nicht erst *ad hoc* neugeschaffen: der natürliche Fels stand da, stand da seit Grundlegung der Welt, Gott theilte aber diesem harten, wasserlosen Felsen kraft seiner Allmacht Wassers die Fülle mit und liess dasselbe auf den Schlag Mosis hervorspringen. Von diesem Felsen mit seinem lebendigen Wasserbrunnen wird nun noch ausgesagt, dass er ein mitfolgender, ein mitgehender gewesen sei. Dieses Particip ἀκολουθούσης macht grosse Schwierigkeiten. Einige haben diese dadurch beseitigen wollen, dass sie ihm eine andere Bedeutung zuschreiben. Nach Luther soll der Fels nicht mit den Vätern in der Wüste gegangen sein, sondern der Fels soll nicht mehr im Raume, sondern in der Zeit ihnen nachgegangen sein, d. h. der Fels, aus welchem die Väter in der Wüste tranken, soll nach Jahrhunderten, ja nach Jahrtausenden wiedergekommen und erschienen sein. Der Reformator bemerkt: „sie glauben an denselbigen Christus, da wir an glauben, wiewohl er noch nicht in's Fleisch gekommen war, sondern hernach kommen sollte und solches ihres Glaubens Zeichen war der leibliche Fels, da sie Wasser aus tranken leiblich, gleich wie wir an dem leiblichen Brod und Wein auf dem Altar essen und trinken den wahren Christum geistlich d. i. im Essen und Trinken äusserlich üben wir den Glauben innerlich.“ Und weiter unten: „es deuten auch etliche hier das Wörtlein: hernach kam: dahin, dass der geistliche Fels

sei mit den Kindern Israel gegangen, sei bei ihnen gewesen und ihr Geselle geblieben, dass es solle heissen, unter Begleitung des Felsen, nicht der hernach kam, als sei Christus geistlich da gewesen, im Wort und Glauben und das soll der griechische Text geben. Es ist aber nicht Haders werth; ein jeglicher halte, was er will: es ist beides recht, ich bleibe dieweil auf dem, das ich gesagt habe, dass alle Geschichten und Worte Gottes sind vor Zeiten auf den künftigen Christum gerichtet, der hernach kam, an welchen sie alle haben glauben müssen." In Luthers Fusstapfen ist Bengel später wieder eingetreten: er schreibt: *haec petra spiritualis dicitur sequens: non quo sequeretur populum, nam praeibat potius: sed quia, quamvis iam tum vere praesens erat, v. 9, tamen postero tempore demum innotuit.* Allein diese Auslegung lässt sich im Ernste nicht halten: der folgende Satz: ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός: sträubt sich dagegen. Haben die Väter wirklich aus dem Felsen getrunken und ist dieser Fels Christus, so muss dieser Christus auch damals dem Volke gegenwärtig gewesen sein, denn nur als dieser gegenwärtige konnte er ihnen zu trinken geben: als der nach Jahrhunderten erst kommende, hätte er ihnen dieses Wasser nur in Verheissungen bieten können.

Der geistliche Fels, das kann nicht in Abrede gestellt werden, wird hier als ein solcher signalisirt, der mit dem Volke durch die Wüste zog. Wie haben wir uns dieses zu denken? Rückert wollte eine solche Frage nicht gestatten: nach ihm steht es uns nicht zu, zu fragen, wie wir gethan haben, sondern nur, was sagt der Apostel, und wir dürfen nicht ein Mal untersuchen, ob er etwas Denkbares sagt oder nicht. Wir sind aber der Ansicht, dass, wenn es der Logos ist, der die Apostel zu seinen Mundboten sich erwählt hat, auch die Reden und Briefe dieser Sendboten des Logos logisch, verständig, vernünftig sein müssen. Ein wandelnder Berg — wer wollte das leugnen — ist eine äusserst starke Zumuthung, welche uns zu erfüllen um so schwieriger wird, als der Bericht in den betreffenden Büchern Moses von solch einem Vorkommnisse auch nicht ein Sterbenswörtchen enthält. Aus diesem Berge quoll Wasser; es lag da sehr nahe eine Metonymie anzunehmen, das *efficiens* steht dann *pro effectu.* Tertullianus scheint schon diese Vertauschung des Felsen mit dem Wasser zu begünstigen: er sagt wenigstens *de bapt. c. 9: haec est aqua, quae de comite petra populo profluebat:* ganz bestimmt aber wird sie von Theodorus Mops. schon ausgesprochen. Erasmus erinnerte wieder an sie: Calvin vertritt sie entschieden: er sagt: *quod obiiciunt stultius est ac magis puerile: quomodo, inquiunt, rupes, quae suo loco fixa stetit, comitata esset Israelitas? quasi vero non palam sit sub petrae voce notari aquae fluxum, qui numquam populum deseruit. commendat enim Paulus Dei gratiam, quod aquam ex rupe elicitam, quocunque populus iter faceret, profluere iussit, acsi eos rupes ipsa comitaretur.* Beza, Piskator, Estius, Grotius, Lightfoot, Billroth und Andere mehr fassen so ἡ πέτρα = τὸ ὕδωρ. Sie denken sich die Sache aber sehr verschieden: so beruft sich der in den Rabbinen wohlbewanderte Lightfoot auf die jüdischen Traditionen und schreibt zu dieser Stelle in seinen *horae hebraicae: non quod ipsa rupes in Horeb eos sit insecuta, sed quod rivi aquarum fluentium ex rupe eos insequerentur atque in stagna sunt collecti, ubicunque illi sunt castra metati. hinc schema illud rhetoricum phrophetis usitatissimum: dabo in eremo stagna aquarum, cum de irrigatione gentium per evangelium et spiritum est sermo. R. Solom. in*

Num. 20, 2: per omnes quadraginta annos erat iis puteus. Targ. Jonath. de puteo altero, Num. 21, 18: ex quo datus est illis puteus in Mattanah, iterum factus est illis in torrentes inundantes vehementes, iterumque ascendebat cum illis in valles. Allein von dieser späteren rabbinischen Legende findet sich keine Spur bei den Zeitgenossen des Apostels und selbst, wenn zu seinen Zeiten dieses fromme Märchen schon verbreitet gewesen wäre, würden wir bei ihm durchaus keine Anspielung darauf erwarten können, da diese Sage im höchsten Grade albern ist. Begleitete dieser Brunnen die Kinder Israel auf ihrem Wege durch die Wüste, so war das Volk nie wieder in Verlegenheit wegen Wasser, ein zweites Schlagen an den Felsen war rein unmöglich. Andere denken, das Wasser habe die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge begleitet dergestalt, dass dieselben von diesem Felsenwasser in Krüge und Schläuche fassten so viel, als sie während der 40 Jahre bedurften: hiervon weiss die h. Schrift aber auch nichts, sie berichtet im Gegentheil, dass das Wasser den Israeliten wiederholt ausging. Man mag diesen Wasserfluss hinter den Kindern Israel her in der Wüste sich vorstellen, wie man will, es verschlägt diess gar nichts: denn es ist schlechterdings unstatthaft, den Felsen hier auf ein Mal in Wasser zu verwandeln. Hiergegen wehrt sich sowohl der Schlusssatz, welcher nur von dem Felsen redet, *ἡ δὲ πέτρα κτλ.*, als auch in unsrem Satze *ἐκ — πέτρας*. Der Fels ist hier ganz bestimmt als dasjenige bezeichnet, aus welchem das hervorgekommen ist, was die Israeliten tranken. Die Metonymia ist demnach exegetisch ganz unhaltbar.

Man ist genöthigt sich an den Felsen zu halten: der Fels begleitete das Volk Israel, sagt der Apostel. Welcher Fels, fragen wir, und empfangen auf unsre Frage eine sehr verschiedene Antwort. Die Rabbinen sind bekanntlich unerschöpflich darin, die heilige Geschichte mit allerlei Legenden, oder wie Luther sie witzig-spielend nennt, mit allerlei Lügenden auszuschmücken. Viel Geschmack, Sinn und Verstand haben sie bei diesen Schöpfungen ihrer Phantasie nicht gerade an den Tag gelegt: je verschrobener, je abenteuerlicher, je toller der Hexenspuk wurde, desto lieber war es ihnen meistentheils. Nun dichten die Rabbinen, dass jener Fels, welchen Mose mit seinem Stabe geschlagen hatte, Exod. 17, 1 ff., sich dem Volke nachgewälzt habe in der Wüste bis an die Grenzen des heiligen Landes 40 Jahre lang. In Bammidbar R. S. 1 heisst es: *quomodo comparatus fuit ille puteus? fuit sicut petra, sicut alveus apum et globosus et volutavit se et ivit cum ipsis in itineribus ipsorum.* Hierauf verweisen Lundius, Wetstein, Rückert, de Wette, Ewald, letzterer bemerkt ausdrücklich dazu, dass von dieser rabbinischen Dichtung sich also hier die älteste Spur finde. Ich muss offen gestehen, dass es meinem Gefühle vollständig widerspricht, bei dem nüchternen, verständigen, geistgesalbten Apostel solche lächerliche, einfältige und geistlose Sagen anzunehmen. Er redet hier von einem alttestamentlichen Typus des h. Abendmahls, wäre es nicht ein Spott und Hohn auf diese ernste, ehrwürdige Handlung gewesen, wenn er ein solch läppisches Vorbild für dasselbe dahingestellt hätte! Doch wir wollen nicht Gefühlsexegese treiben: der Text protestirt schon hier gegen solch eine Auffassung. Er thut diess damit, dass er ausdrücklich einer *πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας* Erwähnung thut. Nicht eine *ὑλικὴ πέτρα*, nicht ein materieller, sinnlicher Berg wälzte sich den Kindern Israel nach in der Wüste, der Berg war von anderer Art und Wesenheit, es war eine

πνευματικὴ πέτρα, ein geistlicher, ein unmaterieller, ein übersinnlicher Berg. Die alten Väter haben dieses schon richtig gesehen, so sagt Chrysostomus: *οὐ γὰρ ἡ τῆς πέτρας φύσις τὸ ὕδωρ ἠφίει· οὐ γὰρ ἂν καὶ πρὸ τούτου ἀνέβλυζεν. ἀλλ' ἑτέρα τις πέτρα πνευματικὴ τὸ πᾶν εἰργάζετο, τουτέστιν ὁ Χριστὸς ὁ παρὼν αὐτοῖς πανταχοῦ καὶ ταῦτα θαυματουργῶν. διὰ γὰρ τοῦτο εἶπεν· ἀκολουθούσης.* Und an einer andern Stelle spricht er: *οὐχὶ ἡ φύσις τοῦ λίθου, φησίν, ἀλλ' ἡ δύναμις τοῦ ἐνεργοῦντος θεοῦ τὰς πηγὰς ἐκείνας ἠφίει.* Oekumenius und Theophylactus folgen ihrem Meister. Theodoretus lässt sich in gleichem Sinne aus: *βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι οὐ τοῦτο ἦν ἐκείνοις ἡ πέτρα, ἀλλ' ἡ θεία χάρις, ἡ καὶ τὴν πέτραν ἐκείνην παρ' ἐλπίδα πᾶσαν ἀναδοῦναι τὰ ῥεῖθρα τῶν ὑδάτων παρασκευάσασα. εἰ γὰρ ἡ πέτρα αὐτοῖς ἠκολούθει, ἢ τὰ τῆς πέτρας ὕδατα, πῶς αὖθις ἐδεήθησαν ὑδάτων.* Melanthon vertritt dieselbe Auslegung, sie ist in unseren Tagen die allgemeinste, wir finden sie bei Heydenreich, Flatt, Olshausen, Kling (in den Studien und Kritiken. 1839. S. 835), Osiander, Neander, v. Hofmann. Der letztere, welcher in seinem Schriftbeweise 1, 171 schon gesagt hatte: ein natürlicher, an seinem Orte bleibender Fels war es, aus welchem das Wasser strömte; aber der rechte Fels, welcher das Wasser eigentlich gab, war ja צוּר יִשְׂרָאֵל (Jes. 30, 29), war Jehova, welcher mit Israel zog: spricht sich in seiner Auslegung etwas eingehender so aus: „wenn an sich unter *πνευματικὴ πέτρα* nach Massgabe von *πνευματικὸν βρῶμα* und *πόμα* ein Fels verstanden werden könnte, dessen Beschaffenheit die eines natürlichen Felsen wäre, der aber seinen Ursprung einer heilsgeschichtlichen Wunderthat Gottes verdankte; so wird diess durch die ohne Bindeglied angefügte zweite Bezeichnung desselben, als eines mitfolgenden, ausgeschlossen, indem er hiernach nicht je an dem Orte haftete, wo die Israeliten so wunderbar getränkt wurden, sondern mit ihnen zog, während der sichtbare Fels, den Mose's Stab berührte und welchem das Wasser entströmte, dort, wo diess geschah, vorgefunden wurde, und an seiner Stelle zurückblieb, nachdem es geschehen war. Der Apostel unterscheidet also von dem natürlichen Felsen, welchem das Wasser sichtbar entströmte, einen andern, der es spendete, und nicht nennt er den ersteren einen geistlichen, einen mitfolgenden Felsen, sei es dass er sich ihn hinter dem Zuge der Israeliten nachrollend, oder, was eben so abgeschmackt wäre und überdiess mit dem Wortlaute nicht stimmen würde, als die jedesmalige reale Selbstoffenbarung des Israel begleitenden Logos denken soll (so Meyer und Maier). Der Fels nun, welcher Israel das Geleit gab, war Jehova, den die Schrift צוּר יִשְׂרָאֵל nennt (Jes. 30 29), ein geistlicher Fels in dem Sinne, in welchem *πνευματικός* dann vorkommt, wenn etwas nicht dieser Welt Angehöriges mit dem Namen eines ihr angehörigen Dinges benannt wird (vgl. z. B. 1 Petr. 2, 5). So würde der Apostel verstanden sein wollen, wenn er auch nicht hinzufügte: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός,* welcher Beisatz keinen andern Zweck hat, als diese heilsgeschichtliche Trankspendung der neutestamentlichen, welche durch Darreichung des Kelches Christi geschieht, eben so nahe zu bringen, wie der Vorgang bei Israels Erlösung aus Aegypten durch den Ausdruck *ἐβαπτίσθησαν* der christlichen Taufe nahe gerückt ist." Meyer behauptet, dass diese gewöhnliche Deutung es darin versehe, dass sie den Satz, jener Fels sei Christus gewesen, also die Identität des Felsens mit Christo, nicht strikt festhalte, sondern Christus als idealen, uneigentlichen Felsen nehme, von dem wasserströmen-

den Felsen verschieden, aber dessen Wasserströmung bewirkend: nach ihm selbst will Paulus folgende drei Gedanken hier ausdrücken. „Erstens, auf ihrem Zug durch die Wüste begleitete Christus, nämlich nach seinem präexistenten Wesen, schützend und helfend die Israeliten (vgl. Sap. 10, 15 ff.). Zweitens, der Fels, aus welchem das Wasser strömte, das sie tranken, war kein natürlicher, gewöhnlicher Fels, sondern eine *πέτρα πνευματική*, nicht etwa der Schein oder Schemen eines Felsens, sondern ein wirklicher, aber überirdischen himmlischen Ursprungs, weil er die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des den Zug begleitenden unsichtbaren Logos, mithin der himmlische Christus selbst war, als dessen wesentliche und wirksame Selbstdarstellung (vgl. Targ. Jes. 16, 1 und Philo's Meinung, der Fels sei die *σοφία* gewesen). Drittens, verhielt es sich so mit dem Felsen, da er nämlich die reale Erscheinung Christi war, so musste er auch ein nachfolgender, die Kinder Israel auf ihrem Wüstenzuge begleitender, mit ihnen gehender Felsen sein; denn Christus als *λόγος ἄσαρκος*, das himmlische Substrat dieses Felsens, zog beständig mit ihnen, so dass überall in der Wüste seine wesentliche Gegenwart in dem wasserreichen Felsen zur Erscheinung kommen konnte und auch wirklich wiederholt zur Erscheinung kam.“ Schwerlich ist diese Gedankenreihe die Gedankenfolge des Apostels: sollte er wirklich der Meinung gewesen sein, dass der Fels, welchen Moses mit seinem Stabe schlug, vorher nicht dagestanden habe, dass er erst angefangen habe dazustehen, als der Logos sich mit seinem Wasserbrunnen habe realiter offenbaren wollen und dass er, denn dieser Gedanke ist die nothwendige Consequenz des letzten, wieder verschwunden sei von dem Erdboden, nachdem die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des Logos vorüber war? Sollten die andern realen Selbstoffenbarungen und Manifestationen des Logos in der Zeit der Vorbereitung des Heiles uns irgendwie ein Analogon zu diesem gewählten Mittel, zu dieser beliebten Species der Erscheinung bieten? Ich finde keines und meine, dass es einen sehr guten Grund hat, warum sich der Logos nur in Menschen- und Engelsgestalt realiter offenbart und nicht in solcherlei leblosen Dingen. Wir werden so zu der althergebrachten Auffassung zurückkehren müssen, doch möchte ich ihr in etwas nachhelfen. Aus einem Felsen quoll das Wasser hervor, welches die Kinder Israel in der Wüste zu wiederholten Malen tranken, dieses Wasser war ein *πόμα πνευματικόν*, es war ein Trank, der nicht nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, nach dem Laufe der Natur ihnen zu Theil ward, aber auch der Fels, aus welchem dieses Wasser sprang, trug dasselbe nicht von Haus aus, nicht von Natur in sich: nicht der natürliche Fels, sondern der Fels, über welchem der Geist Gottes schwebte, durch den die Herrlichkeit Gottes sich offenbarte, welchen der allmächtige Wille Gottes zu einem Wasserbrunnen machte, gab ihnen das Wasser. Mit Recht heisst der Fels, weil Gott ihn dazu macht, was er damals den Kindern Israels sein sollte, ein pneumatischer, und dieser pneumatische Fels heisst ein mitfolgender, nicht als ob er sich nachgewälzt hätte, sondern weil bei einer anderen Gelegenheit, in der Folge noch ein Mal ein natürlicher Fels durch Gottes Rath und That in einen überirdischen, pneumatischen Felsen verwandelt, d. h. zu einem solchen erhoben und verklärt wurde. Der Fels, welcher, unter jenem leiblichen Felsen verborgen, sein Wasser spendete, der mittelst jenes äusseren, sichtbaren Felsens das Volk tränkte, war Christus. Dieses *ἦν* wird falsch verstanden, wenn man

es mit *significabat* übersetzt, welches Augustinus bereits gethan hat. *Quoniam petra illa, de qua hoc dictum est, significabat utique Christum.* Gar viele Ausleger folgen ihm, so Calvin, Beza, Grotius, Bengel, Fritzsche und Baur, welche alle dieses *ἦν* fassen, als ob hier stünde: *τύπος ἦν.* Paulus behauptet aber, dass jener geistliche Fels, welcher das Wasser dem natürlichen, ursprünglichen Felsen mittheilte, nicht ein Bild Christi, sondern Christus selbst gewesen sei. Durch Vermittlung, durch eine Kraftwirkung des Herrn Christus erhielt der Fels den Wasserquell: Christus wirkte dieses Wunder schon vor seiner Menschwerdung, als der ewige Sohn des ewigen Gottes, als der Mittler aller Gottesoffenbarungen, als das Organ der Heilsökonomie Gottes.

Geistliche Speise und geistlichen Trank haben die Kinder Israels in der Wüste genossen, nachdem sie auf Moses getauft worden waren durch die Wolke und das Meer. Wie wir in diesem Durchzuge einen Typus der hl. Taufe hatten, so sind *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν* Typen des hl. Abendmahles. Chrysostomus sagt schon ganz richtg: *ὁ γὰρ ἐκεῖνα παρασχὼν ἐκείνοις, φησίν, οὗτος καὶ ταύτην παρεσκεύασε τράπεζαν καὶ ὁ αὐτὸς κἀκείνους διὰ τῆς θαλάσσης καὶ σὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος ἤγαγε· κἀκεῖνος μάννα καὶ ὕδωρ, καὶ σοὶ σῶμα καὶ αἷμα παρέσχε. — καὶ τοῦτο μὲν* (V. 2) *τοῦ λούτρου σύμβολον, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα* (V. 3 und 4) *τῆς ἱερᾶς τραπέζης, καθάπερ γὰρ σὺ τὸ σῶμα ἐσθίεις τὸ δεσποτικόν οὕτως ἐκεῖνοι τὸ μάννα· καὶ ὥσπερ σὺ τὸ αἷμα πίνεις, οὕτως ἐκεῖνοι ὕδωρ ἐκ πέτρας.* Er findet in dem *βρῶμα* den Typus des Leibes Christi und in dem *πόμα* den Typus des Blutes des Herrn. Nicht alle Ausleger folgen ihm in dem letzten Vergleichungspunkte: mehrere fassen dieses *πόμα*, welches Wasser darbot, als Symbol des heiligen Geistes. So sagt Grotius ohne Bedenken: *rupes percussa aquam dedit, Christus ad mortem percussus spiritum sanctum suis obtinuit.* Augustinus war ihm schon längst vorgegangen: *potest utique sitienti fidei donum spiritus sancti, quod illa res gesta spiritaliter significabat, infundere.* Billroth folgt ihm, selbst Osiander, der da meint, dass für diese Deutung auf den hl. Geist schon die Analogie der Schrift spreche, die den Geist und seine erquickende Kraft gern unter diesem Bilde darstelle, Joh. 7, 38. Wir können uns zu dieser Annahme nicht entschliessen, das Bild spricht ganz gegen diese Vorstellung: wohl wird der hl. Geist über unsre Herzen ausgegossen, aber dass wir ihn als einen Trank zu uns nehmen, ist unerhört. Wir berufen uns nicht auf die Fabeln der Juden, welche, wie Lightfoot zu Joh. 19, 34 beibringt, sagten, dass auf Mose's Schlag Wasser und Blut aus dem Felsen gequollen sei, um die Berechtigung nachzuweisen, diesen Trank in der Wüste auf den Kelch, den wir haben, zu deuten: es liegt die Berechtigung, dieses Wasser als Typus des Blutes Jesu Christi zu fassen, in einem Zwiefachen, und zwar erstens darin, dass beides ein *πόμα* ist, und zweitens darin, dass Christus es ist, der beiderlei Trank spendet. Man kann sich denken, dass die lieben Väter, welche die Analogie des Durchzugs durch das rothe Meer mit dem Sakramente der Taufe mit Lust ausführten, nicht müde geworden sind, auch hier das Typische in's Einzelne hinein zu verfolgen. Augustinus bemerkt zu Ps. 77: *ad quem velut virga, lignum passionis accessit, ut emanaret credentibus gratia.* Doch wir haben Wichtigeres zu thun, als diesen geistreichen Spielereien weiter nachzugehen. Paulus sagt:

V. 5. A b e r a n i h r e r v i e l e n h a t t e G o t t k e i n e n G e f a l l e n : d e n n s i e s i n d n i e d e r g e s c h l a g e n i n d e r W ü s t e.

Das Volk, sollte man denken, an welchem Gott solche grosse Wun-

der und Zeichen, Gnaden und Wohlthaten gethan hat, ist durch die Wüste glücklich hindurchgekommen und eingezogen mit Psalter und Harfe als Gottes auserwähltes Volk in das Land der Verheissung. Solche grosse Segnungen können nicht ohne Wirkung bleiben! Das Volk, welches Gottes ausgereckten Arm gesehen hat, wird sich unter seine allmächtige Hand beugen und auf seinen Wegen wandeln. Wer erkannt hat, dass Gott es ist, der Leben und Wohlthat an ihm gethan hat und durch sein Aufsehen den Odem bewahrt, der seine Hand aufthut und Alles sättigt mit Speise und Wohlgefallen, wird sich Gott und seinem heiligen Dienste weihen und ihn preisen mit Leib, Seele und Geist. Aber jenes Volk in der Wüste hat sich durch Gottes Güte nicht zur Busse leiten lassen. Paulus sagt: *ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός.* „Schärfer könnte noch geredet werden: es ist hier eine doppelte Meiosis. Es heisst ein Mal *οὐκ — εὐδόκησεν ὁ θεός* und zum andern: *ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν.* Es ist sehr glimpflich hier geredet: Gott hatte nicht nur keinen Wohlgefallen an diesen Leuten, sondern sein höchstes Missfallen, welches sich ja in dem Grade äusserte, dass er nach Exodus 32, 9. f. zu Mose spricht: ich sehe, dass es ein halsstarrig Volk ist und nun lass mich, dass mein Zorn über sie ergrimme und sie auffresse: so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Und auch das ist sehr milde geredet, dass Gott nicht an der Mehrzahl von ihnen Wohlgefallen hatte. Chrysostomus sagt schon: *ἀπώλεσεν ἅπαντας — διπλῇ τιμωρίᾳ κολάσας, καὶ τῷ μὴ συγχωρῆσαι τὴν γῆν ἰδεῖν καὶ ταύτην ἐπηγγελμένην αὐτοῖς (καὶ ὅτι οὐδὲ τῶν προκειμένων ἐπαθλῶν ἐπέτυχον) καὶ τῷ κολάσαι χαλεπῶς.* An Allen bis auf zwei Seelen hatte Gott keinen Wohlgefallen, selbst nicht auf Mose, dem berufenen Führer des Volkes, ruhte Gottes Wohlgefallen; zur Strafe seines schwachen Glaubens durfte er bloss einen Blick in das heilige Land hinein werfen. Alle, welche zwanzigjährig und drüber aus Aegyptenland ausgezogen waren, fanden keine Gnade in den Augen Gottes, *cuius iudicium,* wie Bengel sagt, *unius valet;* die einzigen Ausnahmen waren Josua und Kaleb. Num. 14, 16 ff. Und Gottes Missfallen an ihnen legte sich in den sprechendsten Thatsachen unzweifelhaft zu Tage: *κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.* Sie haben des Glaubens Ende, der Verheissung Ziel nicht davongetragen, sie sind in der Wüste geblieben und so ausgeschlossen worden von dem hl. Lande, ja sie sind niedergeschlagen worden in der Wüste. Grotius macht die gute Bemerkung, dass Paulus hier dasselbe Zeitwort wählt, welches die LXX Num. 14, 16 gesetzt hat: *κατέστρωσεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ.* Mögen sie nun gewaltsamen oder natürlichen Todes in der Wüste gestorben sein: sie starben, weil Gott ihnen den Tod bestimmt hatte in der Wüste wegen ihres sträflichen Leichtsinnes und Unglaubens.

Das Beispiel, welches Paulus hier beibringt, scheint unter den Israeliten ein sehr geläufiges gewesen. Assaph weist schon in dem 78. Psalme auf dieses unverbesserliche Geschlecht hin, welches Gottes Gnade auf Muthwillen zog. Er sagt dort V. 13 ff.: „er zertheilte das Meer und liess sie hindurch gehen und stellte das Wasser wie eine Mauer, er leitete sie des Tages mit einer Wolke und des Nachts mit einem hellen Feuer, er riss die Felsen in der Wüste und tränkte sie mit Wasser die Fülle, und liess Bäche aus dem Felsen fliessen, dass sie hinabflossen wie Wasserströme; noch sündigten sie weiter wider ihn und erzürnten den Höchsten in der Wüste.“ Auf diese so hochbegnadigten und so schwer gestraften Väter

sollen die Kinder achten: der Apostel hat ihnen eine traurige, viel zu denken gebende Geschichte aus ihrem eigenen Hause zur Warnung vorgehalten. Chrysostomus sagt ganz gut: *ταῦτα λέγει, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὥσπερ ἐκείνους οὐκ ὤνησε τὸ τοσαύτης ἀπολαῦσαι δωρεᾶς, οὕτως οὐδὲ τούτους τοῦ βαπτίσματος τυχεῖν καὶ μυστηρίων πνευματικῶν ἀπολαῦσαι, εἰ μὴ μέλλοιεν ἄξιον τῆς χάριτος ἐπιδείκνυσθαι βίον.* Er hat damit den ganz richtigen Schwerpunkt getroffen und derselbe ist nicht wieder verkannt worden. *Illos, inquit, omnes in populum Deus elegerat: sed multi a gratia exciderunt. caveamus ergo, ne idem nobis eveniat, talibus documentis moniti: neque enim nobis impune cedet, quod Deus tantopere in illis vindicavit:* so können wir mit Calvins Worten den *consensus interpretum* fixiren. Allein ich glaube, dass die Pointe noch nicht gespitzt genug ist. Die alttestamentlichen Gottesgaben sind Typen der neutestamentlichen, aber so hoch der Mittler des Neuen Bundes über dem Mittler des Alten Bundes steht, so hoch stehen die durch Christus uns vermittelten Sakramente über jenen durch Mose dem Volke vermittelten Gnadenerweisungen Gottes. Hast du diese unvergleichlichen Gnaden und Gaben des Neuen Testamentes empfangen, so hat Gottes Barmherzigkeit unaussprechlich Grosses an dir gethan. Gottes Gnade soll aber für dich nicht zu einem Ruhekissen, zu einem Deckel deiner Bosheit werden. Wehe dir, wenn du in deinem Wettlauf und Ringkampf nachlässest oder gar ganz davon abstehest, weil du meinst, es fehle dir nichts mehr zu deiner Seelen Seligkeit, du könntest nun deines ewigen Heiles wegen sicher sein! Je grössere Gnade dir widerfahren ist, desto eifriger sollst du laufen, desto unaufhörlicher wachen und beten, desto grösser ist deine Verantwortung, desto schwerer das Gericht! Hat Gott die Verächter seiner alttestamentlichen Gnaden schon so bestraft: welche Strafe wird der Verächter der neutestamentlichen Sakramente leiden müssen. Wem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern! (Luc. 12, 48).

---

2. Der Sonntag Sexagesimae.

2 Cor. 11, 19—12, 9.

Ich bezweifle, dass Lisco den rechten Grund dieser Wahl gefunden hat: derselbe meint die Epistel rede von der Demuth, welche sich an der Gnade genügen lässt und welche überhaupt die rechte Gemüthsverfassung ist, um Gnade zu empfangen. Ich will nicht leugnen, dass sich in diese Zeit des Kirchenjahres eine solche Ermahnung zu rechter Demuth trefflich schicken würde, denn die Demuth setzt uns wirklich erst in Stand, die Gnade, und welche reiche Gnade wird uns in diesen Wochen nicht angeboten, zu empfangen: allein der Apostel, welcher hier so demüthig redet, gelangt durch diese Demuth nicht erst zur Gnade, sondern in dieser Demuth bewahrt er die empfangene Gnade. Alt rückt diese Epistel mit dem Evangelium von dem Säemann nahe zusammen und meint, dass sie dasselbe dergestalt illustrire, dass Paulus sich als einen rechten Säemann, als Muster und Vorbild der Verkündigung des göttlichen Wortes und anderer Seits als guten Acker, der hundertfältige Frucht trage, darstelle. Diese Motivirung ist viel unglücklicher noch als die Lisco's. Nirgends hebt Paulus hervor, dass er das Evangelium treibe; er betont viemlehr, dass er

für das Evangelium leide; nirgends spricht er von der reichen Frucht, welche er trägt, er rühmt nur, was Gottes Gnade in seiner Schwachheit wirkt. Luther sagt in der Einleitung zu diesem Texte: „zum andern gibt er ihnen einen starken, guten Puff und zeigt an, wie sie noch nicht wissen, wess und wie sich ein rechter Christ rühmen soll. Denn ein Christ rühmet sich, dess sich alle anderen schämen, nämlich des Kreuzes und dass er viel leidet. Das ist eine rechte Kunst zu rühmen, wie er auch sagt Gal. 6, 14, es sei ferne von mir, dass ich mich rühme, ohne allein des Kreuzes unsres Herrn Jesu Christi. Diesen Ruhm meiden die falschen Apostel wohl, denn sie fliehen gar kecklich Schmach und Leiden, sondern wollen in Ehren und Gemach leben und immer obenaus empor und etwas besonders sein vor andern, welches denn ein gewiss Wahrzeichen ist, dass sie keinen guten Geist haben und nicht von Gott kommen. Wie auch Christus zeuget Joh. 5, 44: wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet? Und die Ehre, die von Gott ist, suchet ihr nicht!" Des Christen Ruhm ist Gottes Gnade in seiner Schwachheit, ist seine Schwachheit, ist sein Kreuz: das ist, wie Luther schon sehr richtig gesehen hat, der Kardinalpunkt, um welchen sich die ganze Epistel dreht. Diese Wahrheit passte hier in der alten Zeit doppelt gut her: die Katechumenen erhielten weiteren Aufschluss über das, was ihrer warte in dem Reiche Gottes, worauf sie gleich ihre Rechnung zu stellen hätten, und die gesammte Gemeinde, welche sich vorbereitete, um das Kreuz des Herrn zu rühmen, ward angeleitet das Kreuz, unter welchem sie ging, in dem rechten Lichte zu schauen. Wie das Kreuz des Herrn Krone ist, so soll auch uns unser Kreuz die Krone des Ruhms sein; wie das Kreuz des Herrn Siegeszeichen ist und seine Schwachheit seine Kraft, so ist ja auch unsre Schwachheit unsre Stärke und das Kreuz heute noch unser *signum, in quo vincimus.* Mahnen uns die evangelischen Passionstexte, das Kreuz des Herrn zu rühmen, so setzt diese Epistel vortrefflich ein mit ihrer Mahnung: rühme aber auch dein Kreuz!

V. 19. Denn ihr vertraget gerne die Narren, dieweil ihr klug seid.

Es ist ein seltsames Versehen des bekannten Herrnhutischen Bischofs Albertini gewesen, dass er aus dieser Epistel herausgelesen hat, wie arg Skt. Paulus an geistlichem Hochmuth litt, wie sehr er von seinen Vorzügen eingenommen war. Die ersten Worte der Epistel hätten ihn schon eines Besseren belehren sollen; *ἡδέως γὰρ ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων*, so schreibt Paulus. Er gibt damit sehr deutlich zu erkennen, für was er sich selber hält, was er selbst begeht, wenn er nun sein Lob anstimmt. Er erscheint sich selbst als ein *ἄφρων*, er klagt sich selbst der *ἀφροσύνη* an, aber er darf nicht schweigen, er muss reden. Weil so Viele in Korinth sich rühmen, und mit ihrem Rühmen so viele Korinthier gewonnen und geblendet haben, dass der Apostel, der sie zu dem Glauben gebracht hat, gar nichts mehr gilt bei so Vielen, muss er nothgedrungen, wie schwer es ihm auch angeht, wie sehr sich auch sein ganzes Gefühl dagegen empört, von sich selbst reden, *κἀγὼ καυχήσομαι* hat er eben V. 18 zu Schluss verkündet. Hierauf bezieht sich das *γάρ* hier: es ist ihm der Gedanke gekommen, sich zu rühmen, weil sie, die Korinther, Wohlgefallen daran haben, wenn einer sich rühmt. Mit Recht redet Meyer hier von einem ironischen Ermuthigungsgrund: die Rede des Apostels ist voll bitterer, in

die Herzen einschneidender Ironie. Luther will diess nicht Wort haben: „da siehest du, schreibt er, wie säuberlich und väterlich er mit den Korinthern fähret, welche er wohl hätte gemocht hart strafen, dass sie falsche Propheten vertrugen, aber als ein Vater sein blödes Kind lobt er sie und tadelt unter dem Loben beide, sie und ihre falschen Propheten, auf dass er also sie auf das allersanfteste halte, wie ein rohes Ei, dass er sie nicht zerrüttele und erschrecke.“ Nein, wie ein rohes Ei fasst Paulus die Korinther nicht an, obgleich er nicht mit Keulen dreinschlägt, er hätte mit solchen Keulenschlägen auch wenig zu Stande gebracht; er greift sie in der feinsten und desshalb auch in der schärfsten Weise an. Seine Sprache ist voll heiligen Spottes und Hohnes: nicht sowohl verletzend, als tief beschämend: seine Worte sind nicht in eine scharfe, ätzende Flüssigkeit mit kalter Miene getaucht, sondern sie quellen aus einem tiefbewegten Herzen hervor, wie eine Salbe, welche zuerst beisst, um desto gründlicher zu lindern, zu heilen. Kluge Leute sind geduldig; je verständiger einer ist, desto leichter hält er den Andern etwas zu Gute, desto mehr verträgt er das Uebel: sie, die Korinther, sind klug, der Apostel braucht es ihnen nicht erst zu sagen, wie sehr sie das sind, sie wissen es selbst sehr wohl, und sie beweisen das auch mit der That. Weil sie so klug sind, gibt es so viele Narren bei ihnen; er darf sich getrost in dieses Chor der Narren einreihen, sie werden ihn auch ertragen, ihn auch reden lassen, ihn auch hören. Ja er darf auf ein um so willigeres Gehör bei ihnen rechnen, als sie es wirklich in dem Tragen der Narren, in dem Zugutehalten der Narrheit, zu einer seltenen Vollkommenheit gebracht haben. Es ist ihnen wirklich eine Lust, eine Wonne (ἡδέως) ihre Tragfähigkeit zu erweisen. Was haben sie nicht schon getragen, was tragen sie jetzt noch von solchen sich rühmenden Narren!

V. 20. Ihr vertraget, so euch jemand zu Knechten macht, so euch jemand verschlingt, so euch jemand fängt, so sich jemand überhebt, so euch jemand in's Angesicht streichet.

Sollten sie nicht einen Narren ertragen, sie die viel Schlimmeres als blosse Narrheit ertragen? Ihre Tragfähigkeit ist ganz erstaunlich, geht über alles Begreifen weit hinaus. Es ist hier eine offenbare *argumentatio a maiore ad minus.* Was sie ertragen ist nicht einerlei, sondern vielerlei, nicht eine Unbill, sondern ein ganzes Heer von Unverschämtheit und Frechheit. Die Rede des Apostels ist bewegt wie sein Herz, fünf Mal setzt er affektvoll εἴ τις. Wir hören, dass sie zuerst ertragen: εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ. Grosses, höchst Schimpfliches lassen sie sich geduldig gefallen, von wem, sagt der Apostel nicht näher; wie auch nicht, ob es nur Einer oder Mehrere sind, welche sich in dieser Weise an ihrer christlichen Freiheit versündigen. Das Faktum wird ganz einfach und bestimmt dahingesetzt: sie, die Korinther, wissen schon, wen er unter diesem τίς meint. Es sind die Vielen, welche sich nach dem Fleische rühmen; jene ψευδαπόστολοι sind ἐργάται δόλιοι, von welchen V. 13 die Rede war. Der Herr, welchem zu dienen, jene Leute vorgeben, ist der Erlöser, macht wahrhaft frei; diese lösen die Bande nicht auf, sondern ziehen sie nur noch fester zu, führen nicht zu der Freiheit im Herrn, sondern zur Knechtschaft. Es ist nicht angegeben, zu wessen Knechten diese Verführer die Leute machen. Hieronymus sagt: *iugum legis vel pharisaeorum, qui dominium usurpabant in populum:* Grotius, Calov u. A. kommen auch auf dasselbe hinaus, wenn sie Gesetz und jüdische Tradition angeben. Osiander bemerkt fein, dass in

den vier anderen Zügen sich das Bild der Selbstsucht darstelle, und findet daher hier, den folgenden Ausführungen entsprechend, die Bemerkung, dass jene Irrlehrer die Korinther von sich vollständig abhängig machen, dass sie sich selbst zu Herren ihres Glaubens und Gewissens aufwerfen. Diess nehmen auch Billroth, Meyer, v. Hofmann mit Recht an. Wie diese falschen Apostel die Korinther nur als Substrat ihrer Herrschsucht betrachten, so sehen sie deren Hab und Gut nur als Befriedigungsmittel ihrer Genusssucht an. Es heisst weiter: *εἴ τις κατεσθίει*. Es ist wahr, *κατεσθίειν* kann auch einen andern Sinn hier haben: aber schwerlich den, welcher ihm von Rückert untergelegt wird, welcher es hier bedeuten lässt: wenn jemand die Gemeinde zerreisst, in Parteien spaltet, denn *κατεσθίειν* heisst nicht *dilaniare*, sondern *devorare*. Eher ginge schon v. Hofmann's eigenthümliche Fassung an, welcher hier ein Verschlingen geistlicher, bildlicher Weise findet. Nach ihm ist des Apostels Meinung, dass die Leser, wie sie sich um ihre christliche Freiheit bringen lassen, sich so auch um ihr christliches Selbst bringen, und von Andern sich so ganz und gar aneignen lassen, dass es um ihr selbstständiges Christendasein geschehen ist. Ist damit aber wirklich das Bild dieser falschen Apostel weiter gezeichnet worden: ist diess ein neuer Zug? Gewiss nicht, denn, wenn diese Männer die Korinther zu Sklaven gemacht haben, so sind dieselbigen damit auch schon um ihr persönliches Ich, selbstständiges Selbst gekommen, weil ja der Mensch, sobald als er zu einem Sklaven geworden ist, aufgehört hat eine Person zu sein, da er dann nur noch reine Sache ist. Mir will ausserdem auch nicht die Vorstellung von solch einer Menschenfresserei gefallen: das Alte wie das Neue Testament hat nirgends ein ähnlich Bild. Grotius hat schon vortrefflich auf Matth. 23, 14, Bengel auf Ps. 53, 5 verwiesen, wozu Meyer noch Luc. 15, 30 *add. ad. Esth. 1, 11* fügt. Wir finden daher hier den weiteren Zug, dass diese korinthischen Irrlehrer Hab und Gut der Korinther gierig an sich reissen wollen, um es zu verzehren, um davon alle Tage herrlich und in Freuden zu leben: so schon Chrysostomus und seine Nachfolger; Luther meint dasselbe mit seinem Schinden, welches er mit: „fressen sie hinten aus" erklärt: Calvin, Grotius, Bengel, Billroth, de Wette, Osiander, Meyer. Es müsste uns Wunder nehmen, wenn dieser dunkle Zug in diesem Gemälde eines falschen Hirten fehlte, die hl. Schrift hebt ja fort und fort als ein charakteristisches Merkmal bei diesen hervor, dass sie die Heerde schinden und schaben, melken und scheeren zu ihrem eigenen Vortheile und Genusse: Paulus scheint selbst auf dergleichen bei ihnen 12, 13 f. hinzudeuten. Während die älteren Ausleger den dritten Satz auf das engste mit dem zweiten verbinden, neigt sich die Mehrzahl der neueren Exegeten dahin, mit diesem dritten Satze eine neue Reihe zu beginnen. Wenn man nun diesen Satz: *εἴ τις λαμβάνει*: mit den beiden vorhergehenden verbindet, so fasst man *λαμβάνειν* meistens in dem gewöhnlichen Sinne, es käme dann mit dem *κατεσθίειν* auf eins heraus und man muss, um es hier zu motiviren, einen Unterschied hinzuthun, denn was Mosheim annimmt, dass es nichts als eine Erklärung des Satzes *εἴ τις κατεσθίει* sei, ist ganz unstatthaft, da dieser Satz an und für sich schon klar genug ist. So behauptet Grotius, es sei mit *λαμβάνειν* angedeutet, dass dieses Ansichreissen des fremden Gutes *clam* geschehe. Allein das ist eine reine Willkür. Andere fassen das Zeitwort in dem Sinne „Geschenke nehmen": welches aber auch nichts als Willkür ist.

Wir werden wohl aus den vorhergehenden Sätzen ὑμᾶς als Objekt des Nehmens betrachten müssen: die falschen Lehrer nehmen die Korinther selbst, ihre Personen, nicht bloss ihre Sachen. Später 12, 16 fragt Paulus mit der Zuversicht eines guten Gewissens: ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον; Der Ambrosiaster überträgt demnach λαμβάνει richtig mit *circumvenit:* ihm folgen Elsner, Wolf, Flatt, Billroth, Rückert, de Wette, Osiander, Meyer, Kling. Das Bild ist von der Jagd entlehnt, wo man das Thier in Netze treibt und also fängt; es bedeutet dann λαμβάνειν bei den Klassikern selbst: *obnoxium aliquem sibi facere,* wie Elsner sagt, oder wie Reiske bemerkt, *devincire sibi mentes hominum deditas et veluti captas aut fascino quodam obstrictas.* Es will v. Hofmann die drei mit diesem Satze anhebenden Sätze in diese Kette bringen: sie sollen das mit einander gemein haben, dass sie ein Thun benennen, in welchem sich Missachtung des Gegenstandes ausdrückt, und sich so unterscheiden, dass das erste Mal diese Missachtung darin besteht, dass der, welcher den Andern packt, ihn wie eine Sache behandelt, das zweite Mal, sofern der, welcher sich stolz emporhebt, den Andern als unebenbürtig ansieht, das dritte Mal, sofern der, welcher den Andern in's Gesicht schlägt, mit ihm als einem Ehrlosen umgeht! Diese Steigerung ist aber nicht haltbar, das erste Glied sagt nichts Neues aus, denn wenn der Eine den Andern als Sache behandelt und packt, so ist ja in dem ersten Zeitwort schon ausgesagt, dass der Eine den Andern als Mittel, als δοῦλος, als unselbstständiges Wesen behandelt, um zu seinem Zwecke zu gelangen. Näher scheint mir hier der Gedanke zu liegen, dass der Apostel, nachdem er in den ersten zwei Sätzen dieser Periode angegeben hat, wozu die falschen Apostel die Personen und die Besitzthümer der Korinther machen, nun darstellt, auf welchem Wege sie zu diesen erstaunlichen Resultaten gelangen. Sie fangen damit an, dass sie, die reissenden Wölfe, sich in Schafskleider hüllen; sie umstricken, umgarnen mit Liebenswürdigkeiten und Zuvorkommenheiten die nichtsahnenden Seelen, sie nehmen sie ein mit ihrem einschmeichelnden Wesen und süssen Worten und nehmen sie ganz hin, indem sie sich dieselben durch allerlei Dienste verbinden und verpflichten. Wenn sie so mit List die Unschuldigen gefangen haben, erheben sie sich voll Stolz und Trotz: εἴ τις ἐπαίρεται, schreibt Paulus gleich weiter. Wohlweislich sagt der Apostel nicht gleich ὑπὲρ ὑμῶν: denn soweit gehen sie nicht gleich, sie erheben sich erst über Andere, später erst, wenn sie mit ihrem Uebermuthe ihre Anhänger getränkt haben, über ihre eignen Leute, und nun kennen sie kein Mass mehr, sie behandeln sie wie ihre Leibeigenen auf die schmählichste, unverschämteste Weise; denen sie erst wie lieben Kindern als liebe Väter die Wangen strichen, schlagen sie nun zu guter Letzt mit der Faust in's Angesicht. Diess ist der Gipfel aller Misshandlung: cf. 1 Reg. 22, 24. Matth. 5, 39. Luc. 22, 64. Act. 23, 2. Was Paulus hier aussagt ist stark, aber es ist nicht zu stark von ihm aufgetragen: es ist fast unglaublich, was Leute sich von denen gefallen lassen, welche ihnen den Wahn beigebracht haben, dass sie etwas wüssten und etwas wären. Der Hochmuth, welchen ihnen jene eingeimpft haben, thut ihnen so wohl, dass sie die Faustschläge in's Angesicht, welche sie von ihren Meistern empfangen, vergessen und gar nicht empfinden. Calvin, welcher nicht übel Lust hat, den Apostel in diesem Verse sich gegen Vorwürfe erklären zu lassen, welche jene falschen Lehrer in Korinth ihm selber machten *(quod referat quasi in aliena*

persona, quod odiose de ipso praedicabatur), sich aber endlich der von Chrysostomus, Augustinus und Ambrosiaster vertretenen Erklärung zuwendet, sagt leider nur zu wahr: *haec sane perpetua fuit consuetudo, et erit usque in finem: contumaciter resistere Dei servis, excandescere ad minimas occasiones, obstrepere et murmurare identidem, de severitate moderata conqueri, abhorrere ab omni disciplina, pseudapostolis, impostoribus aut nihili fucis serviliter se submittere, permittere illis omnia, quicquid oneris imponere ipsis libuerit, subire patienter et perferre. sic hodie vix tricesimus quisque reperietur, qui iugo Christi libenter collum submittat: quum tam duram Papae tyrannidem aequo animo sustinuerint omnes. ad paternas et vere salutares pastorum suorum obiurgationes mox tumultuantur, qui atrocissimas quasque monachorum contumelias placide antea devorabant. nonne Antichristi carnificina potius quam suavi Christi regimine digni sunt, qui aures habent adeo teneras et morosas verum audiendo? sed ita ab initio fuit.*

V. 21. Das sage ich nach der Unehre, als wären wir schwach geworden. Worauf nun jemand kühn ist, ich rede in Thorheit, darauf bin ich auch kühn.

Die Worte des ersten Satzes machen an und für sich kaum Schwierigkeiten, hingegen der Sinn derselben bedeutende. Es lassen sich die ersten Worte κατὰ ἀτιμίαν λέγω nicht anders nehmen als ἀτίμως λέγω: diese Umschreibung des Adverbiums ist nicht ungewöhnlich. Die nächsten Worte: ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν: sind schon schwieriger. Meyer bemerkt in Uebereinstimmung mit de Wette, Osiander, Neander u. A. zu ὡς ὅτι, „wie dass (s. überhaupt Bast *ad Gregor.* Cor. p. 52) führt den Inhalt des schimpflichen Geständnisses ein, aber nicht schlechthin objektiv, sondern als vorgestelltes (ὡς) Faktum; vgl. 2. Thess. 2, 2 und die Stellen aus Joseph. *c. Ap. 1* und Dionys. Hal. 9 (ἐπιγνοίς, ὡς ὅτι ἐν ἐσχάτοις εἰσὶν οἱ κατακλεισθέντες b. Kypke II, p. 268, auf Isocr. Busir. *arg.* p. 362. Lang. κατηγόρουν αὐτοῦ, ὡς ὅτι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρει und das kausale ὡς ὅτι 5, 19). Das Geständniss gewinnt durch ὡς ὅτι etwas Zögerndes, was den ironischen Zug verstärkt.“ Hiergegen bemerkt aber v. Hofmann, „dass der Satz mit ὡς ὅτι gar nicht von λέγω abhängig sei, ὡς drücke vielmehr aus was den Apostel dazu veranlasse, solches zu sagen, vgl. Röm. 15, 15. Dann ist aber ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν Grundangabe, durch ὡς in der Art eingeführt, dass dieser Grund als dasjenige bezeichnet erscheint, was da macht, dass er solches sagt. Und in der That entspricht diese Grundangabe dem κατ᾽ ἀτιμίαν. Denn schwach gewesen zu sein, ist eine Unehre. Denen gegenüber, welche so gewaltsam mit den Korinthern umgehen, bekennt der Apostel, und zwar nicht von sich allein, sondern von sich und Timotheus, oder richtiger gesagt von den Gründern der Gemeinde, dass sie schwach gewesen sind.“ So richtig auch die Auslegung des ἡμεῖς und die Beziehung des ἠθενήσαμεν auf die Zeit der die Gemeinde in Korinth gründenden Wirksamkeit des Apostels und seiner Gehülfen sind, so wenig können wir die Auslegung des Satzes mit ὡς ὅτι billigen: so wie v. Hofmann auslegt, bleibt ja λέγω ganz ohne Inhalt, zum wenigsten hätte Paulus dann ταῦτα zu λέγω setzen müssen. Soll λέγω nicht ohne Inhalt, ohne Aussage stehen, so müssen wir ὡς ὅτι mit Meyer fassen: das, was der Apostel schimpflicher Weise sagt, ist eben dieses, dass sie schwach gewesen sind.

Wen trifft nun aber jene *ἀτιμία,* von welcher Paulus hier redet, wem gereicht es zur Schande? Die älteren Ausleger, wie Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Pelagius, Erasmus, Beza u. s. w., sind darin ganz einstimmig, dass es den Korinthern Schimpf und Schande bereitet. Calvin legt hiernach aus: *vos omnia fertis ab aliis, si vos opprimunt, si vestra exigunt, si contumeliose vos tractant: de me cur minus feretis, quum nulla in parte me illi superent.* Billroth bezieht die *ἀτιμία* auch auf die Korinther, nach ihm aber sagt Paulus: schmählicher Weise, behaupte ich, lasset ihr euch jene Unbill gefallen, aus dem vermeintlichen Grunde, dass wir schwach seien. Olshausen folgt ihm. Allein es geht nicht wohl an, die *ἀτιμία* auf die Korinther selbst zu deuten. Hätte dieses in der Absicht gelegen, so hätte es durch ein *ὑμῶν* ausgedrückt werden müssen, denn das Nächstliegende ist es, das Subjekt des Vordersatzes *λέγω* und des Nachsatzes *ἡμεῖς* zum Subjekte und Träger der Schmach zu machen. Der Apostel fiele auch aus der Ironie heraus, welche er angefangen hat, und nähme sie dann gleich wieder auf, nachdem er ihnen diese bittere Wahrheit in's Angesicht gesagt hatte. Ein solches Hin- und Herspringen aber ist nicht statthaft: der Apostel bleibt in dem Tone, welchen er einmal so stark angeschlagen hat.

Auf den Apostel haben Bengel, Storr, Flatt, de Wette, Osiander, Neander, Meyer und v. Hofmann die *ἀτιμία* bezogen; wie in der alten Kirche schon Hieronymus und der Ambrosiaster. Während aber diese alle *κατ' ἀτιμίαν λέγω* auf das Folgende beziehen, bezieht es v. Hofmann, wie wir schon bemerkt haben, auf das Vorhergehende: von Grotius wird es in seiner ganz verfehlten Auffassung *(si de ignominiis agitur, nos eas pertulimus maximas),* wie auch von Rückert mit seiner ebenso verkehrten Auslegung (in dem Punkt freilich euch Unglimpf anzuthun, muss ich gestehen, dass ich schwach gewesen bin) ebenfalls vorwärts bezogen. Ganz richtig sagt Meyer: „schimpflicher Weise (für mich) sage ich, dass wir schwach gewesen sind! Ironische Selbstvergleichung mit den falschen Aposteln, die nach V. 20 so viel Bravour in Korinth gezeigt haben. Dazu waren wir, was ich zu meiner Schande gestehe, zu schwach!" Willig erklärt Paulus jenen Helden, welche sich an den Seelen der Gläubigen wie an der ganzen Gemeinde vergewaltigen, zu weichen: er vermag, er getraut sich nicht sich mit ihnen zu messen. Er ist schwach, nicht aus Unvermögen, nicht weil ihm das abginge, was jene so stark und keck macht, sondern aus eigenster Entschliessung, aus freien Stücken. Er ist schwach gewesen, weil er in diesem Punkte schwach sein wollte. Er erklärt dieses auf der Stelle: *ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ (ἐν ἀφροσύνῃ λέγω) τολμῶ κἀγώ.* Den wirklichen Fall setzt Paulus absichtlich nur als einen möglichen, das ist fein. Das Verhalten der falschen Lehrer gegen die Korinther lag offen zu Tage, darum wird dort *εἰ* mit dem Indikativ gesetzt: hier blickt der Apostel aber auf die Gedanken und Gesinnungen des Herzens, weil diese nicht so klar vorliegen im Allgemeinen, denn ihm im Besondern sind jene nur zu gut bekannt, spricht er so limitirt, um sich nicht der üblen Nachrede auszusetzen, dass er mit Sicherheit seinen Gegnern etwas Schuld gebe, was doch kein Mensch mit Sicherheit wissen könne. Man übersetzt gewöhnlich wie Luther es schon gethan hat: v. Hofmann aber will diese Uebertragung nicht gelten lassen. „Es heisst, sagt er, aber nicht, worin einer kühn ist, darin bin ich es auch, sondern *τολμᾶν ἔν τινι* ist eben so ge-

meint, wie 5, 2 *στενάζειν ἔν τινι.* Was irgend macht, heisst es, dass Einer kühn auftritt, das macht auch mich kühn.“ Es ist beides möglich, *ἐν* bei *τολμᾶν* kann die Sphäre ausdrücken, worin sich die Kühnheit eines Menschen bewegt, aber auch die Grundlage, auf welcher diese Kühnheit sich erhebt. Der Sinn wird nicht weit aus einander gehen, denn, worauf einer sich verlässt, darauf wird er auch pochen, dessen wird er sich auch berühmen. Paulus könnte das immerhin schon wagen, was Andre wagen. Er kann sich vollständig mit ihnen messen: wenn er nämlich auf ihren Standpunkt sich begeben und wie ein Narr reden will. Ich glaube nicht, dass diejenigen im Rechte sind, welche diese Zwischenbemerkung als eine Bitte um Gehör fassen, als wenn der Apostel sagen wollte: ihr hört ja die Narren gerne reden, so denket auch: ich wäre ein Narr und lasst mir das Narrenrecht, sprechen zu können ohne unterbrochen, ohne zum Schweigen gebracht zu werden, zu Gute kommen: ich kann aber auch Meyer nicht beistimmen, welcher meint, dass Paulus hier aus dem Sinne seiner Feinde heraus rede, welche diesem seinem *κἀγὼ τολμῶ* die Behauptung entgegensetzen würden: *ἐν ἀφροσύνῃ λέγεις.* Es scheint mir, als ob durch die ironische Rede hier das tiefste Herz des Apostels herausbreche; was er sagen will, kann er nur mit Seufzen, nur mit dem beschämenden Bewusstsein sagen, dass er thöricht redet, dass er so an und für sich gar nicht reden sollte. Aber der Gottesmann, welcher den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide wurde, um sie für den Herrn zu gewinnen, wird hier den Narren zu lieb ein Mal selbst ein Narr, um sie von ihrer Narrheit zu heilen. Osiander bemerkt zu dieser Parenthese: „das rasch einfallende Incisum, ein ungemein lebhafter Ausdruck des demüthigenden Gefühls bei Aeussrung seines Selbstruhms, womit er mit den Gegnern in die Schranken tritt, begleitet mit starker Andeutung des Tadels, der auf sie selbst und auf die Nöthigung durch sie fällt.“ Vortrefflich sagt Luther, welcher den Sinn des Apostels klar erkannt hatte: „er brauchet aber des Rühmens gar meisterlich durch seinen reichen Geist und macht der falschen Apostel Rühmen fein zu Schande und zu Nichte. Zum ersten damit, dass er sich alles dess, dess sie sich rühmen, noch mehr rühmet denn sie; und spricht doch, er werde zum Narren darüber, als sollte er sagen: es sind grosse Narren und grobe Esel, die sich selbst rühmen und sollen sich in ihr Herz schämen, denn kein redlich vernünftiger Mann rühmt sich selbst, lose, leichtfertige Leute thun’s. Aber so hart und scharf greift er sie nicht an, sondern gar höflich und säuberlich, dass er sich selbst darstellt als einen Narren, als sollte er sagen: sehet, wie fein es mir anstehet das Rühmen; ein Pfui dich an! bin ich in meinem Rühmen, wiewohl es Alles wahr ist, das ich rühme. Wie viel schändlicher stehet es euch an, die ihr euch viel rühmet, dess vielleicht keines wahr ist. Also zeuchet Skt. Paulus die Narrenkappe an und zeiget den groben Narren sich zum Spiegel, dass sie sehen sollen, was sie für Leute sind. Das heisst der Narrheit weislich brauchen zu Nutz und Besserung des Nächsten, und zu Ehren dem Evangelium, dass auch Narrheit dem Gerechten Weisheit ist, wie alle Dinge ihm rein und heilig sind.“

V. 22. Sind sie Hebräer? Ich auch. Sind sie Israeliten? Ich auch. Sind sie Abrahams Same? Ich auch.

Calvin bemerkt: *nunc species enumerans, lucidius ob oculos ponit se nequaquam minorem fore, si in certamen descendat. et primum gloriam generis commemorat, qua potissimum superbiebant eius aemuli. si generis,*

inquit, nobilitatem iactant, ego par illis ero. sum enim ego quoque Israelita ex semine Abrahae. est haec futulis et ieiuna gloriatio, et tamen ad eam exprimendam tribus verbis utitur Paulus, imo quasi tres diversas praestantiae notas recenset. qua [repetitione, ut opinor, illorum stultitiam oblique taxat; quod proram et puppim suae excellentiae in re tam levi collocarent et assidue ad fastidium usque in eorum ore volitaret haec iactantia: sicuti de nihilo turgidas verborum ampullas conflare solent vani homines. Das, was die korinthischen Irrlehrer am höchsten stellen, das ist dem Apostel das Geringste: damit hebt er als dem Niedrigsten sein Rühmen an — die fleischliche Abstammung, der Adel des Geschlechtes. Denn die Rede des Apostels, welche sich nicht in affirmativen Sätzen, wie Erasmus, Luther, Castalio, Estius, Flatt u. A. mehr annehmen, fortbewegt, sondern in scharfer Spannung, in grösster Lebhaftigkeit eine Frage aufwirft und diese Frage gleich beantwortet, was Oekumenius, Calvin, Beza, Grotius, Meyer, Osiander schon behauptet haben, steigt nicht herab, sondern im Gegentheil Schritt für Schritt in die Höhe. Bengel trifft nicht das Richtige mit seiner Note: *capita gloriationis, quorum primum et secundum praerogativas naturales, tertium et quartum spirituales indicat.* Unsere recipirte Verseintheilung stellt mit Recht die drei ersten Fragen zusammen und beginnt mit der vierten einen neuen Vers. Die drei ersten Sätze betonen die Vorzüge, welche ihnen von Alters her, von ihren Vätern her eignen, also Erbtugenden, während der vierte Satz einen Vorzug herausgreift, den sie sich erst erworben haben. Als Judaisten signalisiren die ersten drei Sätze jene falschen Lehrer; sie bilden sich darauf etwas ein, dass sie Hebräer, dass sie Israeliten, dass sie Abrahams Same sind. Gut sagt Theodoret: *ταῦτα ὡς παρ' ἐκείνων περὶ ἑαυτῶν λεγόμενα τέθεικε.* Paulus fragt: *Ἑβραῖοί εἰσι;* und antwortet: *κἀγώ.* Man erkennt aus dieser Erklärung des Paulus, dass das Wort Hebräer hier nicht in dem Sinne stehen kann, in welchem es z. B. Bengel fasst: *Hebraeus, non Hellenista, ex Hebraeis.* Denn Paulus war in diesem Sinne kein Hebräer, er war, wenn dieser Gegensatz hier in's Auge gefasst werden soll, ein Hellenist, denn er war in der jüdischen Diaspora, in der kleinasiatischen Stadt Tarsus und nicht wie Hieronymus, wir wissen nicht, aus welchen Quellen er seine Notiz schöpfte, angibt, zu Gischala in Palästina geboren und mit seinen Eltern erst von dort nach Tarsus verzogen. Die korinthischen Irrlehrer hätten des Apostels *κἀγώ* entschieden beanstandet, wenn derselbe hier etwas anderes für sich zu Anspruch genommen hätte, als dass er ein Nachkomme jenes Mannes sei, welcher auf Heber sein Geschlecht zurückführte und selbst Hebräer genannt wurde als derjenige, welcher über den Fluss herübergekommen ist. Weiter fragt Paulus: *Ἰσραηλῖταί εἰσι;* und antwortet wieder: *κἀγώ.* Nicht alle Hebräer sind auch Israeliten, bemerkt Chrysostomus und erinnert uns an die Ammoniter und Moabiter: wir sehen, dass die Kreise immer enger gezogen werden und dass als der innerste Kern übrig bleibt: *σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ.* Ein Dreifaches theilt Paulus also mit jenen Leuten und sie können ihn nicht herabsetzen, wenn sie auf dieses Dreifache ihren Ruhm gründen. „Erstens, sagt v. Hofmann, die Theilhaberschaft an dem Volksthum der *Ἑβραῖοι,* dessen Gesittung und Geistesart sich eigenthümlich von der alles übrigen Volksthums unterscheidet, zweitens die Theilhaberschaft an dem Volksthum der *Ἰσραηλῖται*, dessen Geschichte als heilige Geschichte einen Gegensatz bildet zu der alles übrigen Volksthums, und drittens die Theil-

haberschaft an dem Volksthum des *σπέρμα Ἀβραάμ*, dem seine Herkunft von dem durch göttliche Verheissung zur Ahnherrschaft Berufenen einen Vorzug gibt vor allem übrigen Volksthum.“ Ich möchte aber den letzten Vorzug des Volkes Israel etwas anders, schärfer und dem Zusammenhange entsprechender fassen. Wenn durch den Ausdruck *Ἑβραῖοι*, wie Meyer gut sagt, die altheilige Nationalität, und in dem *Ἰσραηλῖται* die Gottzugehörigkeit des Volkes betont wird, so scheint mir in dem *σπέρμα Ἀβραάμ* auf die Verheissung gezielt zu sein, aber nicht auf die, welche in der Berufung Abrahams ihre Erfüllung gefunden hat, sondern auf die Verheissung, welche der gesammten abrahamitischen Nachkommenschaft gegeben ist, dass von ihr der Segen nämlich ausgehen solle über alle Geschlechter der Menschen. Dieser Segen soll jetzt den Völkern zugeführt werden: er ist aber in Christus beschlossen, denn Christus ist der Same Abrahams *κατ' ἐξοχήν*, in dem die Völker sollen gesegnet werden. So baut sich die Brücke ganz von selbst zu der folgenden Frage.

V. 23. Sind sie Diener Christi? Ich rede wahnsinnig: ich bin es wohl mehr. Ich habe mehr gearbeitet, ich habe mehr Schläge erlitten, ich bin öfter gefangen gewesen, oft in Todesnöthen gewesen.

Paulus geht zu der Hauptsache über: wer sich rühmen will, der kann sich nicht seiner Abstammung nach dem Fleische rühmen, der muss über sein Verhältniss zu dem Herrn etwas Rühmliches aussagen können. Es gilt auch hier: wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn. Diese Frage schliesst sich an die drei vorhergehenden Fragen an: es ist daher nicht verstattet, sie in einem andern Sinne zu nehmen, als jene. Etliche meinen, der Apostel wolle mit seiner Frage überhaupt in Frage stellen, ob diese Irrlehrer wirklich Diener Jesu Christi sind. Es ist ja keine Frage, Paulus kann und darf sie nicht als das anerkennen, was sie zu sein vorgeben: er hat sein Urtheil über sie schon sehr klar in V. 13 ausgesprochen. Hier setzt er aber voraus, lässt er gelten, was sie von sich behaupten, ohne zu untersuchen, ob sie es in Wahrheit sind, denn er will sie auf einem andern Wege zu der Erkenntniss führen, wie viel ihnen noch daran fehlt, dass sie sind, was sie sein wollen. Sie sind Christi Diener: gut: er ist es auch, er ist es in einem ganz anderen Sinne als sie. Er zeigt ihnen an sich was dazu gehört ein Diener Christi zu sein: er hält ihnen ein Bild vor, sein eigenes Bild, daran mögen sie und andere Leute klug werden. Nicht ohne Bedacht setzt der Apostel das Wort: *διάκονοι*. Schwerlich haben sich die korinthischen Irrlehrer mit diesem Prädikat begnügt, schwerlich sich so mit Vorliebe selbst bezeichnet: dieses Wort schmeichelte nicht ihrem Hochmuthe, stand mit ihrem ganzen Gebahren und Auftreten in der Gemeinde im schreiendsten Widerspruche, nicht Diener, sondern Herren wollten sie sein, nicht auf gleicher Stufe mit den Diakonen in der Gemeinde, sondern unter dem Chore der Apostel wollten sie stehen. Gewiss nicht ohne Beziehung auf ihre masslosen Ansprüche hat Paulus V. 13 sie *ψευδαπόστολοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* genannt. Ganz stillschweigend lässt er ihnen hier eine geziemende Zurechtweisung zu Theil werden: wer der Grösste sein will, der sei der Andern Knecht und Diener, wer Christi Apostel sein will in der That und Wahrheit, der muss Christi Diener sein. Sind sie Christi Diener? Der Apostel hat keinen Beruf, darüber das entscheidende Urtheil zu fällen, hat er doch selbst geschrieben

— Röm. 14, 4 — wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem Herrn: wohl aber hat er die Pflicht, sie zu einer heilsamen Selbstprüfung anzuhalten und anzuleiten, dass sie nicht in das furchtbare Gericht ihres Herrn fallen. Ein Beispiel eines rechten *διάκονος* des Herrn führt er ihnen zu Gemüthe: sich selbst setzt er als Beispiel hin eines rechten Dieners Jesu Christi. Sich selbst? fragen wir verwundert. Ist das nicht gegen die Bescheidenheit, gegen die christliche Demuth? Der Apostel möchte am liebsten nicht von sich als einem Diener, wie er sein soll, sprechen: aber er muss, denn jene falschen Lehrer haben gerade seine apostolische Würde angetastet, er muss sich, wenn er sich andres rehabilitiren will bei ihnen, als einen rechten Diener, als einen wahren Apostel Jesu Christi darstellen. Er kommt nicht darum herum, er muss sich ein Mal *nolens volens* selbst rühmen. Es gibt Fälle, wo es unsre Pflicht ist, unsren persönlichen Werth ganz entschieden geltend zu machen: ein solcher Fall liegt hier vor. Alles liesse der Apostel sich gefallen, wenn es nur ihn selbst, seine eigene Person anginge, aber indem jene falschen Apostel ihn angreifen und herabsetzen, zielen sie wider das Evangelium, das er verkündigt, wider den Herrn, dem er dient. Weil sie in seiner Person die heilsame Lehre, den Heiland aller Menschen angreifen, darf er nicht schweigen von sich. Wie schwer es ihm fällt, merkt man seinen Worten an: er sagt selbst: *παραφρονῶν λαλῶ.* Luther übersetzt nicht ganz richtig: ich rede thörlich. Vorher hat er gesagt: *ἐν ἀφροσύνῃ λέγω*: jetzt lässt er sich noch stärker aus: *παραφρονῶν λαλῶ.* Nicht bloss unsinnig, thöricht, sondern wahnsinnig, verrückt redet er: so fassen es mit Recht, Billroth, de Wette, Meyer, Osiander, Ewald. Dieser Ausruf und Zwischensatz will nicht sagen, was Rückert darin findet, dass er wahnsinnig rede, wenn er jene Pseudapostel Christi Diener nenne, sondern anmerken, dass das, was er nun im Begriff ist zu reden, als die Rede eines Wahnsinnigen angesehen werden müsse. Er will damit nicht einem Einwurf der Korinther zuvorkommen, was Calvin schon annimmt, wenn er schreibt: *iterum tamen praefatur se desipere, ut calumnias antevertat. fingite, inquit, hanc esse stultam iactantiam: vera tamen est:* Beza, Olshausen und neuestens wieder Meyer (Paulus im Bewusstsein seiner eigenen Demuth, wie des feindlichen, hässigen Uebermuthes, stellt sich vor, ein *παραφρονεῖ* sei das Urtheil, welches von Seiten der Gegner bei seinem: *ὑπὲρ ἐγώ* fallen werde), folgen ihm. Nirgends ist aber diese Beziehung angedeutet; das Nächstliegende ist es, dass Paulus sich selbst über sein Unterfangen ausspricht, so hat Theodoretus diese Worte schon verstanden (*πάλιν τὸ παραφρονῶν τέθεικε, διδάσκων ὡς παρὰ γνώμην ταῦτα λέγειν βιάζεται*), und gleicher Weise der Ambrosiaster (*ut intelligatur coactus ad laudem suam prorupisse).* Bengel macht die kurze, aber treffende Bemerkung: *cum perpetuo labore abnegandi sui haec perscripsit Paulus.* Es kommt dem Apostel ausserordentlich schwer an: er weiss, dass es wahnsinnig wäre so zu reden, wie er sofort nun redet, wenn die Korinther bei gesundem Verstande wären; aber sie sind geisteskrank, wahnsinnig; um sich ihnen zu nahen, verständlich zu machen, muss er in ihrer verrückten Sprache zu ihnen reden, muss er, mit Luther zu reden, mit ihnen narren. Auf die vorhergehenden Fragen hatte Paulus einfach so geantwortet, dass er von sich bekannte: *κἀγώ*: jetzt aber ändert er seine Rede, denn er spricht: *ὑπὲρ ἐγώ.* Die Zusammenstellung dieser beiden Worte ist in dem höchsten Grade auffal-

lend, sie ist einzig in ihrer Art, so dass man auf den Gedanken gekommen ist, es läge hier ein Schreibfehler vor und es sei anstatt ὑπὲρ ἐγὼ zu lesen ὑπερέχω, was nicht übel in den Zusammenhang passen würde. Allein sämmtliche Codices sind hier einstimmig: sie schreiben auch nicht, was Lachmann bietet, ὑπερεγώ, welches sonst nicht mehr vorkommt. Die älteren Exegeten, welche meistentheils in den Klassikern besser belesen waren, als die neueren, haben sich sehr bemüht, Parallelen für dieses ὑπὲρ ἐγώ beizubringen, so vor allen Dingen Kypke; allein alle Stellen, welche sie gesammelt haben, sind, wenn man sie mit Winer's scharfem Auge durchmustert, gar keine Parallelen. Nirgends in der Schrift und nirgends in der klassischen Gräcität kommt diese seltsame Verbindung wieder vor. Das Wörtlein ὑπέρ, welches sonst nur als Präposititon erscheint, wird hier als Adverbium gebraucht, so Winer, Buttmann, Osiander, Meyer, v. Hofmann: wir übersetzen demnach ὑπὲρ ἐγώ wörtlich: ich darüber hinaus, ich mehr. Es ist nun aber die Frage, worauf dieses ὑπέρ zurückgeht, was als Positivus zu diesem Comparativus gedacht ist. Die exegetische Tradition ist von alten Zeiten her fast ohne alle Ausnahme diese, dass Paulus bekennt, er sei mehr ein Diener Christi als die, welche sich rühmen zu Korinth und anderwärts, denn das τίς in V. 21 erlaubt, den Gesichtskreis des Apostels etwas weiter zu spannen. So haben Chrysostomus und seine Nachfolger, Theodoretus, der Ambrosiaster, Bos, Elsner, Bengel, Billroth, Osiander, Neander, v. Hofmann diesen Ausspruch verstanden. Meyer hat dagegen, mit Berufung auf die Vulgata und Luther, die andre Ansicht geltend gemacht, dass hier Paulus von sich bekenne, er sei nicht in höherem Grade, mit grösserem Rechte ein Diener Jesu Christi als jene Männer, sondern er sei mehr als ein Diener Jesu Christi, seine Würde lasse sich nicht in das geringe Mass eines Dieners Jesu Christi fassen. Meyer sagt: „er gesteht also seinen Gegnern das Prädikat διάκονοι Χριστοῦ nur scheinbar zu (wie er's ja auch nach V. 13—15 nicht wirklich konnte); denn in ὑπὲρ ἐγώ liegt die Aufhebung des scheinbaren Zugeständnisses, weil, wenn er ihnen wirklich Christi Diener zu sein zugestanden hätte, es ungereimt gewesen wäre zu sagen: ich bin mehr! So aber ist der Gedanke: Diener Christi sind sie? Nun wenn sie das sind, so bin ich noch mehr!" Wir geben Meyer darin vollkommen Recht, dass es ein Unsinn wäre, wenn der Apostel alles Ernstes von sich aussagen wollte, er sei mehr als ein Diener Jesu Christi, dieses Prädikat drücke das, was er wirklich sei, nicht ganz und voll aus, denn der Apostel hat schon 1 Cor. 4, 1 das, was er ist, damit bezeichnet, dass er ein ὑπηρέτης Χριστοῦ sei, welcher Ausdruck sich mit dem hier gebrauchten διάκονος wohl deckt. Es kann der in der Kirche des Herrn am höchsten Stehende nie etwas anders sein, als ein διάκονος Χριστοῦ, und in demselben Augenblicke, da ein in Christi Diensten Stehender auf den Gedanken kommt, dass er mehr sei als ein Diener, hat er aufgehört zu sein, was er bisher gewesen ist. Sagt Paulus dieses aber hier aus? In den folgenden Versen führt er aus, worin er jenen Leuten voraus ist, hier ist der schlagendste Nachweis geführt, dass er mit Recht sagen kann: ὑπὲρ ἐγώ. Hebt er da nun hervor, dass er mehr thue, als Christo dienen, dass er etwas thue, was jene διάκονοι Χριστοῦ ganz ungethan lassen? Er vergleicht sein Thun mit ihrem Thun: er hebt in einer Anzahl von Comparativen hervor, dass er in gewissen Stücken ein ganz offenbares *plus* vor ihnen voraus habe und betont weiter

hin, dass er in andern Stücken so hoch über ihnen stehe, dass ein Vergleich gar nicht mehr gezogen werden kann. Nirgends weist er nach, dass er sich unter die Kategorie eines *διάκονος Χριστοῦ* nicht unterbringen lasse, wie er auch nirgends ausführt, dass es ein Wahnsinn sei, mehr sein zu wollen als ein Diener Christi. Wir ersehen hieraus, dass Meyer's Auffassung vollständig in der Luft schwebt: sie wird weder dem Contexte gerecht, noch kommt sie ohne Einschiebungen neuer Gedanken zum Ziele. Meyer hatte behauptet, dass die Vulgata ihm schon vorgegangen sei, ich möchte auf deren *plus ego* statt *magis ego* kein allzu grosses Gewicht legen: er beruft sich auch auf Luther; mir ist keine Stelle bekannt, in der Luther sich scharf hierüber ausgesprochen hätte: die Worte seiner Uebersetzung: ich bin wohl mehr: lassen sich in *utramque partem* auslegen. Ein sprachliches Bedenken liegt gegen unsre Auffassung nicht vor: freilich meint Meyer, dass *ὑπὲρ ἐγώ*, mit dem früheren *κἀγώ* zusammengestellt, aussagen müsse: ich bin mehr denn Diener Christi, weil jenes sage: ich bin dasselbe nicht in Bezug auf den Grad, sondern auf die Sache. Allein v. Hofmann bemerkt vollständig richtig hiergegen: „wie *κἀγώ* bedeutet: ich bin das, was sie sind, auch, so bedeutet *υπὲρ ἐγώ*: ich bin das, was sie sind, mehr als sie. Nur hiezu stimmt das Folgende, worin es sich nur immer darum handelt, worin sein Dienst Christi vor dem ihrigen sich auszeichnet; und etwas zu sein, was über die Bezeichnung *διάκονοι Χριστοῦ* hinausginge, konnte er ohne wirklichen Wahnwitz ebenso wenig von sich behaupten, als er ohne Verleugnung der Wahrheit seinen Gegnern zugestehen könnte, dass sie Diener Christi seien.“

In hohem Grade ist es nun bedeutsam, in welcher Weise Paulus begründet, dass er in weit höherem Grade ein Diener Christi sei, denn jene. Theodoretus hebt schon das Befremdende dabei hervor, er spricht: *λέγει δὲ καὶ ὑπεροχῆς τὸν τρόπον, οὐ τὰς θαυματουργίας φέρων εἰς μέσον, καὶ τοὺς ἀναστάντας νεκρούς, καὶ τοὺς δραμόντας χωλούς, καὶ τὴν τῶν δαιμόνων φυγήν, καὶ τῆς οἰκουμένης τὴν σωτηρίαν· ἀλλὰ τὰ ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου παθήματα.* Seine Leiden führt der Apostel an als die Beweise, dass er mehr ist wie sie, dass er ein rechter Diener Jesu Christi ist. Die Wundenmale an dem heiligen Leibe überführten die zweifelnden Jünger an dem Osterabend, dass ihr Herr wirklich leibhaftig vor ihnen stehe, die Wundenmale an dem Leibe Jesu waren die Merkmale, die Erkennungszeichen, die Ausweise seiner Realität, seiner Person. Die Wunden, welche Paulus an seinem Leibe trägt, sind auch für ihn die deutlichsten, die kräftigsten Beweise, dass er mehr ist, als sie, in der That und Wahrheit ein ächter, rechter Diener Christi. Wie die empfangenen Wunden den rechten, tapfern Kriegsmann beweisen, so die Leidensspuren, das tief eingedrückte Kreuzeszeichen, die Malzeichen Christi den rechten Streiter des Herrn. Kann es wohl anders sein? Der Herr verlangt von denen, die seine Jünger sein wollen, dass sie ihr Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen: daher müssen die Seinen an dem Kreuze, welches sie tragen, erkannt werden; durch das Kreuz und durch die Art und Weise, wie sie dasselbe ihm nachtragen, wie sie mit demselben in seine Fusstapfen eintreten, nach seinem Vorbilde dahingehen, müssen sie sich von den andern Allen unterscheiden. Das Kreuz ist des Dieners Christi Wahrzeichen, das Kreuz erweist den Christenmenschen überhaupt. *Non loquimur magna, sed vivimus*, sagt Cyprianus ein Mal sehr wahr und schön: nicht die grossen Worte kennzeichnen den rechten

Christen: die Werke beweisen den Mann und der Christ erweist sich durch ein gerechtes Leben als einen rechten Mann. Ich möchte aber weiter sagen: *non agimus magna, sed patimur:* es ist viel leichter, als geduldig, gottergeben, fröhlich und dankbar zu leiden, eine grossartige Wirksamkeit nach Aussen hin zu entfalten. Nicht dein Arbeiten für den Herrn, sondern dein Leiden für den Herrn ist deines Glaubens Preis und Ruhm! Auf seine Leiden für den Herrn, im Dienste Christi, beruft sich Paulus desshalb mit Recht, um die Korinther zu überführen, dass er mehr ein Diener Christi ist als seine Widersacher.

Die Rede des Apostels ist mit Recht von Meyer mit einem Strom verglichen worden, der sich über die Gegner ergiesst, ihre Einbildungen auf apostolische Würde niederzureissen. Gewaltig ist dieser Redestrom, der aus einem tieferregten, seiner Unschuld gewissen, seines heiligen Amtes freudigen Herzen hervorquillt. Nicht in die Breite ergiesst sich dieser Strom, reissend fährt er dahin: die Sätze sind kurz, vielfach so kurz, dass nur die elementaren Bestandtheile derselben neben einander gestellt sind, einer drängt den andern fort: es ist ein Stück von Lapidarstyl, nur summarische Andeutungen, nirgends Ausführungen, Erklärungen. Vor diesem Strome können die Gegner nicht Stand halten: jede einzelne Welle dieser Rede voll heiligen Selbstgefühls, voll Plerophorie des Glaubens schlägt ihnen hoch über das Haupt. Wie uns dieser Strom hinreisst, so reisst dieser Strom die falschen Lehrer fort: der Apostel, welcher bei den ersten Sätzen sie noch im Auge hatte, sie noch bemerkte, verliert sie desshalb bald ganz aus dem Blick, nicht als wenn er über sie hinweggesehen hätte, sondern weil sie sich selbst entfernt haben, weil sie verschwunden sind mit ihren Prätensionen und Inkriminationen, weil es mit ihnen ganz und gar aus ist.

Paulus deutet nur an, was er Alles in dem Dienste des Herrn erlitten hat: *ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θανάτοις πολλάκις.* Es wird am einfachsten sein *ἐν* nicht lokal zu fassen, was ja wohl anginge, sondern, wegen der Dative, welche in dem 26. Verse noch folgen und dort ohne Präposition erscheinen, instrumental, gleich unsrem: durch. Die vier Sätze, wenn man diese asyndetisch zusammengeworfenen Worte, diese unvollkommenen Satzbilder noch so nennen darf, sind alle gleichförmig gebildet: zu dem Substantiv mit *ἐν* tritt ein Adverbium hinzu, es fehlt jedes verbindende Zeitwort. Die Ausleger haben da freie Hand, die Meisten benutzen diese Freiheit dazu, dass sie Ergänzungen vornehmen. Beza, Flatt u. A. wollen *ἦν* oder *γέγονα* hinzudenken, Billroth und Osiander *εἰμί*: Meyer sagt, die letztere Ergänzung sei bei dem letzten der vier obigen Sätze ungereimt: es ist ja wahr, man kann nicht in einem und demselben Momente in vielen Toden sich befinden: allein man braucht nicht ein Mal mit Osiander einzuwenden, dass in einer lebhaft rhetorischen Stelle solch ein Zeugma nichts unerhörtes sei; man könnte ganz einfach bemerken, dass einem Menschen in demselben Momente von den verschiedensten Seiten her Todesgefahr drohen könne. De Wette, Kling und Meyer nehmen — denn auch ein *ἦν* oder *γέγονα* hat wegen der folgenden, ohne *ἐν* auftretenden, Dative grosse Bedenken — die Auslassung eines *οὖσιν* an, allein mit diesem Dativ reicht man nicht aus; man muss von *οὖσιν*, welches beim ersten und vierten Satze am Platze ist, zu *οὔσαις* bei den mittleren Sätzen seine Zuflucht nehmen: ich muss gestehen,

ein solches Hin- und Herspringen zwischen den verschiedenen Geschlechtsdativen ist mir in hohem Grade missfällig. Ich freue mich, dass v. Hofmann auch jede Ergänzung von der Hand weist; nach ihm ist man um so weniger berechtigt, die comparativischen Adverbia adjektivisch mit den Substantiven zu verbinden, als sie dadurch dem ὑπέρ ungleichartig werden: ich möchte aber noch weiter darauf aufmerksam machen, dass dem Charakter dieser tieferregten Rede jene lose Aneinanderreihung viel besser ansteht, als solch gekünstelte Ergänzungen. Paulus setzt in den Worten ἐν κόποις, ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν θανάτοις die Punkte fest, da er in einen Vergleich mit jenen Männern sich einlassen will und zieht gleichsam in den dazu gefügten Adverbien περισσοτέρως, ὑπερβαλλόντως, πολλάκις das Facit dieser Vergleichung: es möchte dem Sinne des Apostels am angemessensten sein, so zu übersetzen: in oder durch Mühen — überschwänglicher; in Schlägen — reichlicher; in Gefängnissen — überschwänglicher; in Todesnöthen — oft. Der erste Satz in dieser langen Reihe: ἐν κόποις περισσοτέρως: weist auf die Mühsale hin, welche Paulus im Dienste des Herrn erlitten hat. Calvin bemerkt zu dieser Stelle: *labores hic plurali numero ponit: deinde laborem. quid prius a secundo differat, non video: nisi forte quod hic generalius loquitur, comprehendens, quae postea singulatim enumerat.* Allein es wird doch ein Unterschied anzunehmen sein, derselbe ergibt sich daraus, dass hier κόποις ganz allein steht und den Reigen anführt, während in der andern Stelle V. 27: ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ zusammen steht. Dort ist offenbar der Begriff κόπος durch diese Beifügung enger begrenzt, während er hier in seiner ganzen Breite vor uns steht. Mosheim hat desshalb sehr Unrecht gethan, diese κόποι auf die Handwerksarbeiten des Paulus, der ja in Korinth in dem Hause des Aquila und der Priscilla sich mit seinen eigenen Händen das tägliche Brod verdiente, zu beziehen. Osiander denkt an die Mühen und Anstrengungen des Amtes, an Amtsreisen, Predigt, Gemeindeleitung, Seelsorge, Kämpfe mit den Gegnern. Es ist aber die Frage, ob wir nicht in den vier Substantiven die Stufen einer Klimax zu erkennen haben. Offenbar bildet ἐν θανάτοις den Gipfel, aus dem Gefängniss wird man zum Tode abgeführt, und Schläge setzt es, ehe man in's Gefängniss geworfen wird, cf. Act. 16, 23. Es scheint mir hiernach, dass man κόποις von solchen Mühsalen zu verstehen hat, welche dem Apostel um seines Dienstes willen von Widerwärtigen bereitet werden, also von allerlei Widerwärtigkeiten, Unannehmlichkeiten, Gehässigkeiten, Nachreden, Widersprüchen, Aufhetzereien und dergleichen, von welchen Mühsalen es dann zu offnen Angriffen, zu Gewaltthätigkeiten, Misshandlungen nur ein Schritt ist. Und diesen Fortschritt hat der Apostel auch erfahren: er spricht: ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως. Die Apostelgeschichte erzählt ja im Ganzen von Paulus recht weitläufig: allein es ist uns unmöglich, das ὑπερβαλλόντως hier aus ihr nachzuweisen. Es lag nicht in der Absicht des Lukas, die Lebens- und Leidensgeschichte der Apostel des Herrn zu schreiben; es kam ihm vielmehr darauf an, die Pflanzung der christlichen Kirche unter den Juden und Heiden darzustellen. Die Personen, selbst die Personen der Apostel treten zurück, es kommt Alles auf die Sache an, auf den Gang der christlichen Kirche von Jerusalem, dem Mittelpunkte des jüdischen Volkes, nach Rom, dem Hauptorte der Heidenwelt. Wir empfangen hier Ergänzungen zu des Apostels Lebensbeschreibung: befinden uns aber in der misslichen Lage, dass wir nicht wissen, wo wir diese

Momente in seinem Leben verwenden und verwerthen sollen. An Misshandlungen hat es Paulus nicht gefehlt, er hat vielfältig Schläge empfangen, dort, zu Lystra, wo man ihn zur Stadt hinausschleifte, mögen schwerlich Steine allein auf ihn gefallen sein, auch die Fäuste der wüthenden Menschen mögen ihn hart getroffen haben: dass er Schläge zu Philippi empfing, sagt uns Act. 16, 23: *πολλάς τε ἐπιθέντες πληγάς, ἔβαλον εἰς φυλακήν.* Aber nicht jenes eine Mal nur ward Paulus in's Gefängniss geworfen, er selbst sagt hier: *ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως.* Er ist also nicht gerade selten in Gefängnissen gewesen. Clemens Romanus schreibt in dem ersten Briefe an die Korinther c. 5: *διὰ ζῆλον καὶ ὁ Παῦλος τῆς ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς.* Aber diese Notiz hilft uns hier wenig, denn da Clemens gleich weiter bemerkt, dass der Apostel mit seiner Predigt *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως* gekommen sei, so werden sich diese fünf Gefangenschaften des Paulus so summiren: 1. zu Philippi, 2. zu Jerusalem, 3. zu Cäsarien, 4. das erste Mal zu Rom und 5. 6. und 7. seine zweitmalige Gefangennahme und zwar a) nach dem Ort, wo sie stattfand, b) nach der Stadt, wohin er dem römischen Verwaltungsbeamten überliefert, und c) nach der Hauptstadt, in welcher er zum Tode verurtheilt wurde. In diesen drei Sätzen hat der Apostel sich noch verglichen und zwar nicht, wie Oekumenius meint, mit den andern wahren Aposteln Jesu Christi, sondern mit denen, welche sich, ohne von dem Herrn berufen zu sein, eigenmächtig für Diener Christi ausgaben. Man hat keinen Grund zu jener Annahme, welche ausserdem das *ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ* ganz gegen sich hat, denn die wahren Apostel waren nicht solche Wagehälse; jenen falschen Lehrern wird nicht abzusprechen sein, dass sie nicht auch um ihres Christenglaubens willen von Andern Drangsale erduldet haben sollten. Nun aber hört die Vergleichung auf: *ἐν θανάτοις πολλάκις*: bis zu diesem Punkte ist es nie bei jenen gekommen: sie sind nie in Lebensgefahr gewesen, sie haben nie dem Tode in's Angesicht hinein getrotzt. Wie Cicero in seiner klassischen Rede dem Catilina nachruft: *effugit, evasit, erupit,* so hätte der Apostel, wenn er einen wohlfeilen Triumph über seine Feinde hätte feiern wollen, ausrufen können: *effugerunt, evaserunt, eruperunt.* Sie haben sich zurückgezogen und mögen sich mit diesem Manne, der die Malzeichen des Herrn so überreich an seinem schwachen Leibe trägt, nicht mehr messen und vergleichen. Sie haben genug; um die Palme solcher Leiden und Trübsale mögen sie mit ihm nicht ringen. Oftmals ist der Apostel in solchen Lagen gewesen, wo er am Leben verzweifeln musste, wo der Tod ihm unvermeidlich schien: wir denken an seine Flucht aus Damaskus, an seine Erfahrungen zu Lystra, zu Philippi, zu Ephesus, wo er, wie er sich in dem ersten Sendschreiben 15, 32 bildlich ausdrückt, mit wilden Thieren gekämpft hat. Dieses *πολλάκις* ist eigentlich ein *ἀεί*, denn in unsrem Briefe hat er schon geschrieben, 4, 11: *ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα.* Die Griechen haben schon — cf. Stallbaum zu Platon's Kritias p. 46, C. — den Pluralis *θάνατοι* für Todesgefahren genommen und Chrysostomus bleibt in diesem Sprachgebrauche, wenn er unsren Satz paraphrasirt: *πολλάκις γὰρ εἰς κινδύνους παρεδόθην θάνατον ἔχοντας.*

V. 24. Von den Juden habe ich fünf Mal empfangen vierzig Streiche weniger eins.

Nach v. Hofmann gehörten in dem vorhergehenden Verse nur die drei

ersten Sätze zusammen, er fasst den letzten Satz ἐν θανάτοις πολλάκις als eine neue Wendung machend und die folgende Reihe von Sätzen einleitend, in der nun von solchem die Rede ist, das ihn so und so oft Mal in Gefahr des Todes gebracht hat. Es ist allgemein anerkannt, dass die folgenden Sätze nichts anders als eine Beweisführung sind, dass er oft in Todesnöthen sich befunden habe, und V. 24 und 25 müssen in dem Verlaufe der Rede als eine grosse Parenthese genommen werden: allein, dass die Rede mit ἐν θανάτοις πολλάκις eine neue Wendung nimmt, ist nicht wahr, die Rede des Apostels erreicht in diesem Satze erst ihre Spitze. Er ist in der That mehr denn sie ein Diener Christi, denn seine Aussage: ἐν θανάτοις πολλάκις: steht so hoch und erhaben da, dass sie schlechterdings etwas Aehnliches von sich nicht aussagen können. Fünf Mal, erklärt Paulus, 39 nämlich πληγάς von den Juden empfangen zu haben. Kypke weist nach, dass bei den griechischen und römischen Klassikern sich dieselbe Ellipse findet und bemerkt, dass Er. Schmid παρὰ μίαν seltsamer Weise mit *alternis diebus* wiedergebe. Uns ist eine solche Bestrafung des Apostels von Seiten der Juden ganz unbekannt: wenn wir aber daran denken, dass der Apostel den Staub nicht eher von den Füssen schüttelte, bis dass die Juden ihn mit seiner Predigt von Christo aus ihren Synagogen hinausgetrieben hatten, so werden wir über diese fünfmalige Ausprügelung nicht erstaunen. Daraus aber, dass hier angegeben wird, dass er fünf Mal nicht mehr und nicht weniger denn 39 Schläge empfangen habe, geht sicher hervor, dass er nicht in einem Auflaufe des Volkes tumultuarisch diese Streiche erlitten hat; sie sind ihm zuerkannt, nachgezählt worden von den Synagogenvorstehern, Ewald so, oder von den Aeltesten der jüdischen Gemeinde. Nach Deuter. 25, 3 sollte ein Jude nicht mehr denn 40 Streiche erleiden; um nun an diesem Gesetze nicht zu Sündern zu werden, gab man nur 39 Schläge, damit, wenn man sich zufällig verzählt habe, doch nur 40 Streiche herauskämen. So wird gewöhnlich diese Zahl 39 erklärt, Calvin sagt: *erat autem lex Dei, ut qui poenam capitalem non essent commeriti, caederentur coram iudice: modo non plures quadraginta plagis infligerentur, ne saevitia corpus deformaretur, aut mutilum redderetur. porro verisimile est, temporis successu consuetudinem invaluisse, ut in tricesimo nono ictu finis fieret: ne forte aliquando calore incitati numerum a Deo praescriptum excederent. tales multae cautiones Rabinorum exstant apud Judaeos: quae aliquid de eo, quod Dominus permiserat, restringunt.* Nach späterer jüdischen Tradition bediente man sich bei dieser Strafe eines geflochtenen, ledernen Riemens, welcher in drei Enden auslief (cf. Mischna, Maccoth, 3, 10 ff.) und so hätte man es bei 39 Schlägen müssen bewenden lassen, da man nicht $11^1/_3$ Mal habe streichen können. Maimonides nimmt das Erstere an: Wetstein, Bengel das Letztere. Ich trete Calvins Ansicht bei, da die dreigeschwänzte Katze als Strafwerkzeug in jenen Zeiten nicht nachweisbar ist. Wenn Michaelis in dem mosaischen Rechte nicht zugeben will, dass diese Durchpeitschung von Anfang an etwas Entehrendes gewesen sei, so wollen wir auf eine Untersuchung hierüber nicht weiter eingehen, da er selbst zugesteht, dass diese Strafe in Paulus Zeiten allerdings den Empfänger beschimpft habe. Josephus schreibt in seinen *Antiquitates*, 4, 8, 21: ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιήσας, πληγὰς μιᾶς λιπούσας τεσσαράκοντα τῷ δημοσίῳ σκύτει λαβών, τιμωρίαν ταύτην αἰσχίστην ἐλεύθερος ὑπομενέτω, ὅτι τῷ κέρδει δουλεύσας ὕβρισε τὸ ἀξίωμα.

V. 25. **Ich bin drei Mal gestäupt, ein Mal gesteinigt, drei Mal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe.**

Nicht bloss die Juden haben an Paulus ihre Hände gelegt: wenn der Jünger ist wie sein Meister, so ist er vollkommen. Paulus ist nach dieser Regel vollkommen, denn wie Jesus von den Juden und den Heiden Streiche empfangen hat, so auch er ganz gleicher Weise von beiden. Freilich sagt er hier nur: *τρὶς ἐῤῥαβδίσθην* und gibt nicht an, wer diesen Stab über ihn geschwungen habe. Allein das Wort sagt uns schon genug; die Heiden haben das gethan, denn römische Sitte war es, den Uebelthäter mit dünnen Stäben auszustreichen, und nicht mit Staupbesen, worauf Luther mit seiner Uebersetzung anspielt. In Philippi ward Paulus ein Mal von den Stadtoberen so misshandelt, Act. 16, 22. Man hätte ihn nicht so bestrafen dürfen, weil er des römischen Bürgerrechtes sich erfreute: er erlitt dieselbe Unbill noch zwei Mal, wie wir hier erfahren. Mit Recht zieht Paulus diese Streiche unter die Rubrik: *ἐν θανάτοις πολλάκις*. Denn diese Geisselungen hatten häufig einen tödlichen Ausgang, vgl. Lundius, jüdische Heiligthümer, herausgegeben von Wolf p. 539 f., und bei Paulus, der einen schwächlichen Körper besass und diese Misshandlungen von wüthenden Feinden erfuhr, stand das Schlimmste allezeit zu befürchten, so Osiander, v. Hofmann. In den folgenden Sätzen ist die Todesgefahr noch viel unmittelbarer; wir bemerken in diesen Ausführungen des Themas: *ἐν θανάτοις πολλάκις*: wieder eine aufsteigende Linie. Paulus sagt: *ἅπαξ ἐλιθάσθην*: er schien wirklich dem Tode verfallen zu sein, als die Leute von Lystra ihn steinigten, es wird uns in der Apostelgeschichte 14, 19 selbst erzählt, dass die Eiferer über dem Gesetze ihn zur Stadt hinausschleiften, *νομίσαντες αὐτὸν τεθνάναι*. Damals befand er sich in grosser Gefahr, aber noch nicht in der äussersten, er hatte doch wenigstens noch festen Boden unter seinen Füssen und es waren auch theilnehmende Herzen, hülfreiche Hände nicht fern: dort lesen wir im 20. Verse gleich weiter; *κυκλωσάντων δὲ αὐτὸν τῶν μαθητῶν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν*. Allein er ist auch in der höchsten Noth, in der äussersten Lebensgefahr schon gewesen, und zwar nicht ein Mal, sondern drei Mal: *τρὶς ἐναυάγησα*. Die lieben Alten (so z. B. der Ambrosiaster) machen hier wenig Umstände und ziehen hierher Act. 27, 20 f.: es versteht sich, dass daran hier nicht zu denken ist, denn dieser Brief fällt in eine viel frühere Zeit: seltsam ist, dass Grotius noch in diesen Fehler gerathen ist. Es versteht sich, dass diese dreimaligen Schiffbrüche nicht in der vorchristlichen Lebensperiode des Paulus können geschehen sein: als ein Diener Christi, also auf seinen Missionsreisen, und er hat ja diesen Brief während der dritten geschrieben, hat er so Schweres erfahren. Welch ein Muth, welch eine Selbstverleugnung, welch ein Eifer für das Reich Gottes gehörte da nicht dazu, dass er trotz solcher Schicksale nicht von dem Reisen abstand! Ein *aes triplex circa pectus erat*. Aber noch hat diese Ausführung nicht ihren Abschluss erreicht. Das Schrecklichste aller Todesschrecken fehlt noch. Es kommt in den Worten: *νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα*. Wir fassen *ποιεῖν* hier wie Act. 15, 33, Jac. 4, 13 in dem Sinne von zubringen. Einen Tag und eine Nacht hat er *ἐν τῷ βυθῷ* zugebracht. Was ist dieser *βυθός*? diese Tiefe? Einige verstehen diese Tiefe von einer Vertiefung auf dem trocknen Lande, so Theophylaktus, welcher berichtet, dass der Apostel nach der

Steinigung zu Lystra in eine tiefe Grube geborgen worden sei, so Erasmus, Baronius, Er. Schmid — nicht Basnage, den Meyer irrthümlich angibt —, Amelius, welche an ein Gefängniss, ein Verliess denken; Estius und Cornelius a Lapide erinnern sich zu gelegener Stunde, dass in Cycicus ein sehr tiefes, gefürchtetes Gefängniss *ὁ βυϑός* hiess, und lassen Paulus dort in den Kerker geworfen werden. Allein wäre das etwas so Absonderliches gewesen, und der Apostel betont hier doch so stark, er habe ein Mal einen Tag und eine Nacht, volle 24 Stunden im Gefängniss gelegen? Bei den Griechen bedeutet *ὁ βυϑός* am gewöhnlichsten die Tiefe des Meeres, so fassen es schon Chrysostomus, Theodoretus ganz richtig. Es lässt sich aber da wieder ein Verschiedenes dabei denken. Das Mittelalter hat hier einen Punkt gefunden, an den es seine Wundermärchen anknüpfen konnte: Lyra berichtet zu dieser Stelle, dass Paulus nicht wie Jonas in einen Fischbauch gekommen, sondern in die Tiefe des Meeres hinabgesunken sei und ganze 24 Stunden dort verweilt habe, nach deren Verlauf er erst von dem Meere an das Trockne geworfen worden. So noch Estius, Calovius. Wir haben nichts mit solchen abenteuerlichen Legenden zu schaffen: wir fassen mit Chrysostomus, Theodoretus, Billroth, de Wette, Osiander, Meyer, v. Hofmann die Situation einfacher. Schiffbruch hat Paulus erlitten auf dem hohen Meere, nicht so, dass das Schiff auf einen Felsen auflief, sondern so, dass dasselbe von einem gewaltigen Unwetter überfallen und zertrümmert wurde. Paulus versank in das Meer, tauchte aber wieder auf: die Wellen stürzten sich vielfach über ihn, um ihn zu begraben, ein Spielball der empörten Fluthen trieb er 24 Stunden lang so im Meere herum. Das ist das Entsetzlichste, was Paulus bis zu jener Stunde erlebt hat.

V. 26. Ich habe oft gereiset: ich bin in Gefahr gewesen zu Wasser, in Gefahr unter den Mördern, in Gefahr unter den Juden, in Gefahr unter den Heiden, in Gefahr in den Städten, in Gefahr in der Wüste, in Gefahr auf dem Meere, in Gefahr unter den falschen Brüdern.

Von der gewöhnlichen Punktirung weicht v. Hofmann vollständig ab: er liest *ὁδοιπορίαις, πολλάκις κινδύνοις, ποτ. κινδ., ληστ. κινδ., ἐκ γεν. κινδ., ἐξ ἐϑν. κινδ., ἐν πολ. κινδ., ἐν ἐρ. κινδ., ἐν ϑαλ. κινδ., ἐν ψευδαδέλφοις*. Wir sehen aber nicht ein, warum wir hier die gewöhnliche Interpunktion Preis geben sollen: das, was v. Hofmann Schwierigkeiten bereitet hat, macht uns keine. Paulus schreibt: *ὁδοιπορίαις πολλάκις*, der Dativ steht hier in demselben Sinne, in welchem oben die von *ἐν* regierten Dative standen. Paulus erweist sich dadurch als einen grösseren Diener Christi, dass er viel auf Reisen ist. Nach v. Hofmann müsste es befremden, wenn der Apostel, welcher seit langer Zeit, wenn auch mit längeren oder kürzeren Unterbrechungen, auf Reisen lebte, von nur oftmaligen Reisen redete, die er als Diener Christi zu machen habe. Allein der Apostel hat, seitdem er zu dem Herrn bekehrt und von ihm zu seinem auserwählten Rüstzeuge erwählt worden ist, doch nicht fortwährend sich auf Reisen befunden: es möchte sich am Ende, wenn Paulus sein Leben überschaute, das er seit seiner Bekehrung zugebracht hatte, herausstellen, dass er weniger unter Weges gewesen, und mehr an einem bestimmten Orte geweilt hat. Ich denke an seinen Aufenthalt in Arabien und Damaskus, welcher drei Jahre dauerte, an sein Verweilen zu Tarsus, von wo ihn Barnabas erst nach Antiochien holte,

an seine Thätigkeit in jener Gemeinde, Gal. 1, 17 und 18. Act. 11, 25. 13, 1 ff., ganz abgesehen davon, dass auf den Reisen an einzelnen Orten Wochen und Monate lang, z. E. zu Ephesus Act. 19, 10 selbst zwei Jahre lang gerastet wurde. Es ist sogar möglich, dass von den falschen Lehrern gar manche häufiger, anhaltender als Paulus gereist sind: ihm kam es bei den Reisen darauf an, Gemeinden zu gründen und zu verfassen, wozu eine andauernde Thätigkeit an Ort und Stelle gehörte, während es jenen nur darauf ankam, ihr Unkraut zwischen den apostolischen Weizen zu säen und dann schnell nach einem andern Orte zu eilen. Auf jenen Reisen hat sich der Apostel in den mannichfachsten Fährlichkeiten befunden, er zählt sie auf; das jedesmal wiederholte *κινδύνοις* hat, wie Meyer bemerkt, starken oratorischen Nachdruck. Es gehören immer zwei Gefahren zusammen, sie erscheinen stets zu Paaren, Paulus schreibt zuerst: *κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις λῃστῶν*. „Stromesgefahr und Räubergefahr, sagt v. Hofmann, nennt er zuerst neben einander, Gefahr vom wilden Elemente, das ihm den Weg versperrt, und Gefahr von wilden Menschen, die ihm in den Weg treten." Das zweite Paar heisst: *κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν*. Das *γένος* ist das Volk, welchem der Apostel durch seine Geburt zugehört, dieses Volk ist das dem Apostel blutsverwandte Geschlecht. Luther hat ganz gut übersetzt von den Juden: eine wörtliche Wiedergabe wäre jetzt rein unverständlich und desshalb unverständig. Dem *γένος* stehen *τὰ ἔθνη* gegenüber: dem auserwählten Geschlechte die Masse der Heidenvölker. Wie der Apostel nicht von seinem Volke zu den Heiden seine Zuflucht nehmen konnte, so ist er auch gleichgefährdet unter den Menschen und in der Einöde. Das dritte Paar lautet: *κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ*. Wie des Menschen Sohn nicht hatte, da er sein Haupt sicher hinlegen konnte, so auch sein Diener nicht. In den Städten ist er seines Lebens nicht sicher: er hat das ja erst jüngst in Ephesus wieder erfahren, und wenn er aus der Menschen Gemeinschaft flieht, so bietet ihm die Wüste, die Einöde auch keine Sicherheit. Wir dürfen nicht an die Räuber denken, welche Osiander hier an erster Stelle angibt, besser denken wir an reissende Thiere, an die Weglosigkeit und Brodlosigkeit der Wüste. Zuletzt steht: *κινδύνοις ἐν θαλάσσῃ, κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις*. Den ersten Satz dieses Paares zieht v. Hofmann noch zu der letzten Gruppe und erhält so nach zwei zweitheiligen Gruppen eine dreitheilige: es würden dann drei Oertlichkeiten angegeben, wo den Apostel die Gefahr traf, so zwar, dass er aufsteigt von der Stadt, in welcher Flucht oder Beistand möglich war, zur Einöde, wo er hülflos, und weiter zum Meere, wo kein Entrinnen möglich war: wir halten aber doch dafür, dass die schöne Ordnung, in welcher sich bis jetzt in diesem Leidenskataloge die Rede bewegt hat, nicht in dieser Weise gestört wird. Wir setzen diese Syzygie: *κινδύνοις ἐν θαλάσσῃ, κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις*. Es muss ein *tertium comparationis* zwischen beiderlei Gefahren vorhanden sein, denn sonst könnten diese beiden gar nicht zusammengestellt werden. Bengel bemerkt zu *ψευδαδέλφοις*: *hoc periculum molestissimum:* die Gefahr auf dem Meere war in dem vorhergehenden Verse schon als das *non plus ultra* von Gefahren angegeben worden, und wir könnten uns mit diesem begnügen. Es wäre aber auch möglich, dass der Apostel diese beiden an und für sich so weit auseinanderliegenden Gefahren um desswillen gepaart hat, weil das Meer, wie diese *ἀδελφοί*, treulos ist, wenn es uns in Gefahr bringt. Jene *ψευδ-*

ἀδελφοι geben sich als liebe, wahrhaftige Christen und Brüder, und offenbaren sich erst später in ihrer wahren Gestalt, so zeigt ja das Meer dem Reisenden auch nicht gleich seine Schrecken, er würde sonst nicht reisen, es stellt sich glatt und sanft und beständig, um desto sicherer zu verderben. Er. Schmid, Grotius, Rückert verstehen nun unter diesen *ψευδάδελφοι* nicht Glieder der Christengemeinde, sondern Heiden, welche sich für Christen ausgeben, um den Apostel desto sicherer zu verderben. Jene Heiden hätten, wenn sie diese Verkleidung getragen hätten, wohl eher sich in's Verderben gebracht, als den Apostel: wir lesen zudem in dem Neuen Testamente und in den Vätern nirgends von solcherlei Nachstellungen. Warum soll der Apostel nicht diese falschen Brüder, unter welchen er wohl nicht die armen Verführten, sondern die boshaften Verführer dieser Unschuldigen versteht, als die Spitze aller Gefahren setzen? Jene falschen Brüder, jene judaistischen Irrlehrer, haben ihm nicht bloss den bittersten Verdruss, die schmerzlichsten Erfahrungen bereitet, sie haben ihn verfolgt von Ort zu Ort, sie wollten ihn zu Tode hetzen und Aufrühre anrichten, in welchen er sein Ende finden sollte.

V. 27. In Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blösse.

Auch hier hat v. Hofmann eine andere Satzabtheilung in Vorschlag gebracht: er will lesen: *ἐν ψευδαδέλφοις κόπῳ καὶ μόχϑῳ ἐν ἀγρυπνίαις, πολλάκις ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις, πολλάκις ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι.* „Die Mühe und Arbeit, sagt er, ist verbunden mit schlaflosen Nächten, die er in Sorgen um dieses falsche Christenthum durchwacht, und verbunden mit Fasten der Selbstkasteiung, welches seinen Gebetskampf um diesen Schaden der Christenheit begleitet. Und wiederum geschehen seine Nachtwachen oft unter Hunger und Durst, und geschieht sein Fasten oft bei Kälte und Blösse, wenn er durch Schuld der falschen Brüder auch des Nothwendigsten entbehrt. So gehört *πολλάκις ἐν λιμῷ καὶ δίψει* zu *ἀγρυπνίαις*, und *πολλάκις ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι* zu *νηστείαις*, beides als erschwerender Umstand, indem zur freiwilligen Entbehrung des Schlafes der unfreiwillige Mangel an Speise und Trank und zur freiwilligen Entbehrung von Speise und Trank die unfreiwillige Erleidung der zehrenden Kälte erschwerend hinzutritt." Ich muss gestehen, dass mir die Verbindung dieser reinen oder mit *ἐν* eingeleiteten Dative mit *ἐν ψευδαδέλφοις* in hohem Grade gesucht und geschraubt erscheint. Durch nichts hat Paulus markirt, dass alle hier aufgezählten Leiden den falschen Brüdern zur Last fallen. Ich verstehe, wie die andern Ausleger alle, diese Leiden als solche, welche dem Apostel in seinem apostolischen Wirken auch da, wo es keine falschen Brüder gab, zufielen. Chrysostomus fasst den Inhalt und Zusammenhang dieses Verses kurz und gut so zusammen: *πόνους κίνδυνοι, κινδύνους πόνοι διεδέχοντο, ἐπάλληλοι καὶ συνεχεῖς καὶ οὐδὲ μικρὸν ἀναπαῦσαι συνεχώρουν.* Nahe liegt es, im Unterschiede zu *ἐν κόποις* in V. 23 hier *κόπῳ* von der Handarbeit zu verstehen, welche Paulus neben seinem Predigtamte noch betrieb, um sich selbst des Lebens Nahrung und Nothdurft zu verdienen, was er ja bekanntlich gerade in Korinth gethan hatte. Theodoretus freilich unterscheidet zwischen *πόνῳ καὶ μόχϑῳ* so, *τῷ τῆς διδασκαλίας, τῷ τῆς ἐργασίας*: allein das ist reine Willkür, und, wie Osiander richtig schon bemerkt hat, redet Paulus hier von lauter physischen Beschwerden bei der Ausrichtung seines heiligen Amtes. Wenn wir 1 Thess. 2, 9 und 2 Thess. 3, 8 zu Hülfe nehmen, wird die gegebene Auffassung

sich ausserordentlich empfehlen, denn an jenen beiden Stellen gebraucht Paulus die beiden hier stehenden Worte wieder, um damit die Mühsal und Anstrengung seiner Handarbeit zu beschreiben. Zu diesen Mühsalen und Arbeiten treten nun noch die häufigen schlaflosen Nächte hinzu; Mehrere denken an die Nächte, welche er, um sich das tägliche Brod zu verschaffen, bei seiner Arbeit zubrachte, so noch Osiander; allein diess wäre denn doch nichts von dem Vorigen Verschiedenes. Es erscheint hier *ἐν ἀγρυπνίαις* als ein neues Leidensmoment. Jene Mühen und Arbeiten griffen das Nervensystem scharf an, regten den Apostel vielfach so auf, dass er, wenn er sich auch zum Schlafen hinlegte, den erquickenden Schlaf nicht finden konnte. Er hat *ἐν λιμῷ καὶ δίψει* seine Tage dahingebracht. Mit Recht sagt Theodoretus: *τοῦτο τῶν ἀκουσίων*, zu dem folgenden *ἐν νηστείαις, τοῦτο τῶν ἑκουσίων*, worin ihm Calvin, Grotius, Bengel, Olshausen, Osiander, Billroth, Meyer, v. Hofmann gefolgt sind. Wenn wir, was von Rückert, de Wette, Ewald geschehen ist, solch einen Unterschied ganz in Abrede stellen, so wissen wir bei dem besten Willen nicht, wie wir diese beiden Sätze noch aus einander halten wollen: denn jene *νηστεῖαι* bestanden eben in der Enthaltung von Speise und Trank. Oft nöthigten die Umstände dem Apostel ganz wider seinen Willen solch ein Hungern und Dursten auf; auf seinen vielen Reisen, bei jenen Fährlichkeiten der Wüste und bei denen zu Wasser verging ihm nicht bloss oft die Lust zum Essen und zum Trinken, sondern gar häufig fand er nicht, womit er seinen Hunger und Durst befriedigen konnte. Zu jenen unfreiwilligen Uebungen in der Enthaltsamkeit traten aber noch oft freiwillige: sei es so, dass er in diesen *νηστείαις* geistliche Exercitien machte und sich durch dieselben entweder zum rechten Wachen und Beten vorbereiten oder sich im Beten erhalten wollte, sei es so, dass er durch seine Enthaltsamkeit seinen Schülern thatsächlich beweisen wollte, dass das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken und dass er ihnen, welche früher nach dem Wahlspruche gelebt hatten: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt, 1 Cor. 15, 32, ein leuchtendes Vorbild gab. In Frost und Blösse hat er sich ebenso häufig befunden: in Frost auf so manchen Reisen, in Blösse in so mancher Gefahr und Verfolgung, da er nur mit dem nackten Leben entrann. Sehr gut schreibt Theodoretus zu diesem *ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι*: *τοῦτο τῆς ἐνδείας καὶ τῆς ἐσχάτης πενίας.*

V. 28. Ausserdem, was sich sonst noch zuträgt, werde ich täglich angelaufen, trage ich Sorge für alle Gemeinden.

Nach den ersten Worten dieses Verses: *χωρὶς τῶν παρεκτός* setzen Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus eigentlich ein Punktum und ziehen sie so mit zu dem vorigen Verse. Es sagten dann diese Worte nichts weiter als: und so weiter; Chrysostomus macht dazu gar noch die kühne Bemerkung: *πλείονα τὰ παραλειφθέντα τῶν ἀπαριθμηθέντων*, was eine sehr bedeutende rhetorische Phrase ist. Wir können uns aber zu dieser Uebertragung des *χωρὶς τῶν παρεκτός* nicht entschliessen: es stünde dann unser Satz: *ἡ ἐπισύστασις κτλ.* ganz uneingeleitet, abgerissen hier. Wir bleiben desshalb bei der alten Textrecension. Damit aber sind wir noch nicht aus jedem Hangen und Bangen heraus: denn unter den Auslegern, welche so interpungiren wie wir, ist eine grosse Verschiedenheit der Ansichten. Beide hier in Frage kommenden Worte: *χωρίς* und *τῶν παρεκτός* nämlich werden sehr verschieden verstanden. Die übliche Bedeutung von

χωρίς ist ausser, mit Ausschluss, Einige möchten aber χωρίς hier in dem Sinne von *de, unum de multis*, von, unter Anderm nehmen. Der Genitiv τῶν παρεκτός kann nur von dem Neutrum abgeleitet werden: was bedeutet nun τὰ παρεκτός? Calvin sagt: *praeter ea, quae superveniunt hinc inde, et quasi sunt extraordinaria:* Ewald hat diess wieder aufgenommen, τὰ παρεκτός fasst er = das Ungewöhnliche, die ungewöhnlichen Dinge. Allein dieser Sprachgebrauch ist unerhört und desshalb ganz unstatthaft an dieser Stelle. Die Vulgata übersetzt: *praeter illa, quae extrinsecus sunt;* an diese falsche Uebertragung halten sich Beza, Grotius, Bengel u. A. Der letztere fasst dann das, was folgt, als Apposition: *sic appellat labores externos. hactenus descripsit suos proprios: nunc alienos, secum communicatos.* Ist das richtig: sind die aufgezählten Leiden nur äussere schmerzliche Erfahrungen? Beza umschreibt: *absque illis, quae extrinsecus eveniunt:* allein sind die Leiden, welche er nunmehr aufzählt, nicht auch von Aussen her an ihn herangetreten? Es ist überhaupt diese Auslegung von τὰ παρεκτός falsch, denn nie heisst es *extrinsecus,* sondern immer nur ausser, im Sinne der Ausnahme, so Winer, Meyer, v. Hofmann. Es findet also in unserem Satze durchaus keine unregelmässige Konstruktion statt, es ist äusserst hart, ἡ ἐπισύστασις mit Luther, Castalio, Bengel, Flatt, Olshausen als *Appositio* zu χωρὶς τῶν παρεκτός zu fassen, was auch Winer ausdrücklich erklärt. Unsere Auffassung dieser Anfangsworte: „abgesehen von dem, was ausserdem noch statt hat“, welche Fritzsche, Rückert, Meyer auch vertreten, wird aber von v. Hofmann nicht zugestanden, da man nicht absehe, zu welchem Zwecke seiner überhaupt Erwähnung geschehe, da der Leser doch nicht wisse, was damit gemeint sein könne. Dieser Einwurf aber ist ganz nichtssagend: wenn der Apostel hier kein „und so weiter“ hat gebrauchen dürfen, so wäre diese Phrase jedem Schriftsteller verboten, denn in der That kann kein Leser mit apodiktischer Sicherheit sagen, was der Verfasser noch auf dem Herzen hatte. Aber das ist ja auch gar nicht nöthig: es genügt, dass der Leser auf dem Wege, welchen der Schriftsteller ihn eine gute Strecke geführt hat, in seinen eigenen Sinnen und Gedanken noch etwas weiter spazieren gehe. Konnten das die Korinther nicht? Hatten sie den Apostel nicht in ihrer Mitte gehabt, hatten sie ihn nicht in seinen Mühen und Arbeiten, Entbehrungen und Leiden geschaut? Sie waren vollständig in Stand gesetzt, zu diesem Bilde des leidenden Apostels, davon er übrigens schon vorher Kap. 6, 4 ff. ihnen einen Schattenriss gegeben hatte, aus eigener Anschauung noch diesen und jenen Zug hinzuzufügen. Hiernach schwebt v. Hofmann's Konjektur, dass zu lesen sei: χωρὶς τῶν παρ᾽ ἐκτός ἐπισύστασις — ausserdem derer, die ausserhalb des Jüngerkreises sich befinden, Angriffe, ganz in der Luft.

Von Vielem, was mit jenen angeführten Leiden nahe verwandt ist, sieht Paulus ab: er will von etwas Anderem reden. Was ist nun dieses Andere? Das lässt sich nicht gleich sagen, denn die Lesart ist sehr ungewiss. Die Codices schwanken, der Sinaiticus bietet ἐπίστασις und mit ihm eine ganze Reihe anderer, und so entscheiden sich für diese Lesart Lachmann, Rückert, Meyer u. A. mehr. Diese Lesart ist leicht und gefällig, das ist nicht zu leugnen, denn ἐπίστασις heisst entweder der Aufenthalt, oder das Achthaben, Gregor von Nazianz schreibt dafür ἡ ἐπιστασία, was ein brauchbares Glossem ist. Rückert möchte noch eine dritte Bedeutung „der Zudrang, der Ueberlauf in Amtsgeschäften“ feststellen:

allein sein Versuch ist ihm nicht gelungen. Nehmen wir diese Lesart an, so würde sie mit dem gleichfolgenden: ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν sehr gut zusammenstimmen, dieses würde fast wie eine Epexegese von ἡ ἐπίστασις aussehen. Wenn beide Substantive mit einem καί verbunden wären, würde ich mir ἡ ἐπίστασις gefallen lassen, das καί würde ihre Sinnverwandtschaft anzeigen; allein da sie ohne alle Verbindung neben einander stehen, also abgerissen, selbstständig, scheint mir nothwendig zu sein, für beide Worte: ἡ ἐπίστασις und ἡ μέριμνα auch einen eigenen Sinn, einen selbstständigen Gedanken zu fordern. So sinkt schon etwas das Ansehen der Lesart ἡ ἐπίστασις: der Grundsatz, dass die leichtere Lesart nicht die ursprüngliche sein kann, dass die schwierigere alle Mal den Vorzug verdient, entwurzelt nun vollends dieselbe. Lesen wir: ἡ ἐπισύστασίς μου ἡ καθ' ἡμέραν: so erklärt sich die Entstehung der angefochtenen Lesart sehr einfach. In dem Neuen Testamente erscheint nämlich jenes Wort nur noch ein Mal — Act. 24, 12 —, man glaubte aber mit der Bedeutung, welche das Wort dort hat, hier nicht zu Stande zu kommen und corrigirte mit Berücksichtigung des folgenden ἡ μέριμνα flugs in den Text hinein: ἡ ἐπίστασις. Die älteren Ausleger fanden übrigens kein Bedenken, dieses Wort hier in dem Sinne wie dort in der Apostelgeschichte zu fassen: Chrysostomus schreibt dazu: οἱ θόρυβοι, αἱ ταραχαί, αἱ πολιορκίαι τῶν δήμων καὶ τῶν πόλεων ἔφοδοι, τούτῳ γὰρ μάλιστα πάντων ἐπολέμουν οἱ Ἰουδαῖοι. Ganz ähnlich Theophylactus, Theodoretus (ἄγομαι, φησί, καὶ περιάγομαι καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰς συνέδρια, εἰς δεσμωτήρια, εἰς δικαστήρια), Oekumenius u. A. mehr. Allein diese Auffassung, welche sprachlich durchaus gerechtfertigt ist, will hier aus sachlichen Gründen nicht angehen; wäre denn dieses Moment eines, welches wirklich neu hinzukommt, das in dem Vorhergehenden noch nicht erwähnt ist? Paulus sagte hier ja dann nur, was er oben mit seinem κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν, κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ schon angegeben hatte. Beza fasst ἐπισύστασις desshalb anders: er paraphrasirt: *urget agmen illud, in me quotidie consurgens, i. e. solicitudo de omnibus ecclesiis.* Calvin bemerkt: *curam omnium ecclesiarum appositive ordinariam suam molem appellat. sic enim ἐπισύστασιν vertere mihi permisi: quum significet aliquando quicquid nos urget. quicunque de ecclesia Dei serio est sollicitus, is sibi instat, et grave onus humeris suis incumbens sustinet. quale speculum absoluti ministri: cura et studio non unam amplecti ecclesiam duntaxat, non decem, non triginta: sed omnes simul, ut alias doceat, alias confirmet, alias hortetur, aliis det consilium, aliarum morbis medeatur.* Er fasst also ἐπισύστασις von dem Andrang der Geschäfte, wie Ewald es ganz ähnlich versteht von dem täglichen Andrang von tausend Unruhen und Beschwernissen. Luther denkt mehr an den Andrang von Leuten, wohl von solchen, welche in guter Absicht zu dem Apostel kommen, um ihn wegen des Heiles ihrer Seelen zu befragen oder ihm die Schwachheit ihres Glaubens zu klagen. Bengel nimmt den Anlauf mehr im bösen Sinne aus der Gemeinde hervorgehend. Er sagt: *verbum ἐπισυνίστημι et verbale ἐπισύστασις LXX saepe ponunt pro seditione Kore cum suis, cf. Act. 24, 12. itaque hic notatur obturbatio illorum, qui doctrinae vitaeve perversitate Paulo molestiam exhibebant, v. gr. Gal. 6, 17.* Osiander wendet ein, dass nirgends hier diese Beziehung angezeigt sei: allein seine Einrede ist nicht von Belang. Es muss Meyer, v. Hofmann, Bengel zugestanden werden, dass ἐπισύστασις den *hostilis in-*

cursus, die *hostilis concursio* bezeichnet und dass dieser Angriff aus dem Schoosse der Gemeinde heraus sich gegen den Apostel richtete, wird eben dadurch nahe gelegt, dass mit *ἡ ἐπισύστασίς μου* sofort verbunden wird *ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*. Ein neuer Zug: die Sorgenfalte fehlt nicht auf dem von den mannigfachsten Leiden durchfurchten Angesichte des Apostels. Seine Sorge gilt nicht seiner eigenen Person, sondern der Gemeinde. Absichtlich setzt Paulus nicht den Singular, obgleich er sonst liebt, die *unitas ecclesiae* zu betonen: hier sieht er nicht die Kirche in ihrer solidarischen Einheit in dem Einen Gott und Vater, in dem Einen Herrn und in dem Einen heiligen Geiste, sondern sie steht in ihren einzelnen individuellen Erscheinungen, in der unendlichen Summa von Lokalgemeinden vor seinen Blicken. Auf diese Weise tritt seine Sorge für die Kirche erst in das rechte Licht: dieselbe bezieht sich nicht auf die gesammte Kirche im Grossen und Ganzen, sondern auf die einzelnen Gemeinden in Sonderheit, und seine Sorge wird dadurch erst eine Sorge für die Kirche insgesammt, dass sich seine Sorge auf jede einzelne Gemeinde bezieht. Paulus schreibt: *ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*. Theodoretus umschreibt ganz richtig: *πάσης γὰρ τῆς οἰκουμένης ἐν ἐμαυτῷ περιφέρω τὴν μέριμναν*. Protestantische Ausleger haben mehrfach auf diese Objektsangabe der apostolischen Sorge hingewiesen, um den Primat des Petrus, den die katholische Kirche so steif behauptet, einer kritischen Beleuchtung zu unterwerfen. Allein man würde Unrecht thun, wenn man *πασῶν* für diese polemischen Zwecke ausbeuten wollte: der Apostel will doch wohl nichts anderes sagen, als dass sich seine Fürsorge auf unzählige Gemeinden bezieht. Und in welcher Weise die Sorge des Apostels den einzelnen Gemeinden zu Gute kam, welch eine Last ihm dieses Sorgen bereitete, wissen die Korinther, denn sie sind so recht die Sorgenkinder des Apostels. Welche Mühe hat er gehabt, als er bei ihnen das erste Mal war, wie hat er sich da gesorgt, dass er vergeblich unter ihnen arbeite; welche Sorgen haben sie ihm gemacht später, hat die bange Sorge um sie ihn nicht veranlasst, den Timotheus und Titus, seine beiden jungen Freunde, ihnen zuzusenden, den ersten Brief, und diesen, und am Ende noch einen verlorengegangenen ihnen zu schreiben?

V. 29. Wer ist schwach und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert und ich brenne nicht?

Die Sorge des Apostels bezieht sich nicht bloss auf jede einzelne Gemeinde, sie kann nur dann der Gemeinde wirklich zum Segen gereichen, wenn er sich um jedes einzelne Glied in der Gemeinde in der rechten Weise kümmert. Das thut er: er weiss sich mit jedem einzelnen Gliede in der Gemeinde verbunden. Ein jedes Glied ist so sehr Gegenstand seiner herzlichsten Sorge, dass er in seinem Herzen fühlt und tief empfindet, was jedes einzelne Glied am Leibe des Herrn erfährt. Paulus sagt nicht thetisch aus: *εἴ τις ἀσθενεῖ, ἀσθενῶ· εἴ τις σκανδαλίζεται, κἀγὼ σκανδαλίζομαι* oder *κἀγὼ πυροῦμαι*: was er sagen will, stellt er in die Form der Frage. So wird seine Rede applikativer, eindringlicher: er sagt nicht erst aus, dass es so und so mit ihm steht, sondern setzt es als etwas Weltbekanntes voraus. Es lässt sich der erste Satz: *τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ;* verschieden auslegen. Auf physische Schwäche und Leiden kann *ἀσθενῶ* sich beziehen, wie ja das Wort im Neuen Testamente von Leiden im menschlichen Organismus vielfach vorkommt. Chrysostomus hat es

bereits in diesem Sinne genommen: *οὐκ εἶπεν, οὐ κοινωνῶ τῇ ἀθυμίᾳ, ἀλλ' ὡς ἐν αὐτῷ ὢν τῷ πάθει, ὡς ἐν αὐτῇ ὢν τῇ ἀῤῥωστίᾳ, οὕτω θορυβοῦμαι καὶ ταράσσομαι;* ihm folgen Beza, Flatt u. A. Allein mit gutem Grunde weisen diese Auffassung, wie auch die seltsame von Emmerling zuerst aufgestellte und später von Olshausen wieder vertretene Auslegung: *quem afflictum dicas, si me non afflictum dicas? quem calamitatem oppetere, si me non iis premi, quin uri memores?* Meyer, de Wette, Osiander, v. Hofmann von der Hand. Der Parallelismus mit *σκανδαλίζεται* fordert, dass man hier das *ἀσθενεῖν* von sittlichem Schwachsein versteht. Wer ist sittlich schwach, wer verfällt in Schwachglauben, *καὶ οὐκ ἀσθενῶ;* Diess kann sagen, was Luther meint. „Solche Schwachen verwirft er nicht, sondern nimmt sie an und thut mit, wie sie thun, als wäre er auch so schwach, wie er spricht 1 Cor. 9, 22: den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, auf dass ich die Schwachen gewinne.“ So die Mehrzahl der älteren Ausleger. Bengel macht die treffende Bemerkung: *non modo per συγκατάβασιν, 1 Cor. 9, 22, sed per compassionem.* Dem Zusammenhange entspricht, was auch Meyer, Osiander, v. Hofmann annehmen, offenbar besser der letztere Gedanke. Eine solche Sympathie besteht zwischen dem grossen Glaubenshelden und dem schwächsten Gliede der Gemeinde, dass er mit jenem seine Schwäche im geistlichen Leben fühlt und trägt. Er kann das, denn er hat sich ein tiefes Gefühl seiner eigenen Schwachheit bewahrt, Röm. 7, 14 ff. Doch gibt es in den Gemeinden nicht bloss solche Arme, deren Glauben deprimirt wird, sondern auch solche, bei denen nicht bloss ein schlimmer Defekt, sondern ein böser Affekt zu Tage tritt. Es gibt passive und aktive Naturen. Paulus geht zu diesen fort mit seiner Frage: *τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι.* Wer wird in seinem Glauben angefochten und zum Bösen gereizt und ich brenne nicht? In diesem Nachsatze ist Verschiedenes auffallend: ein Mal der Wechsel des Verbums. Vorher ward das Verbum des Vordersatzes in dem Nachsatze einfach wiederholt; hier wird es gestrichen und ein ganz fremdes Wort tritt an seinen Platz: das kann nicht absichtslos sein. Dann steht dort die Negation vor dem Verbum, welches das Pronomen der ersten Person in sich verschlungen hat; hier ist die Person aus dem Zeitwort herausgehoben und die Negation nicht vor das Zeitwort, sondern vor das Fürwort gesetzt. Paulus konnte nicht schreiben: *τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ σκανδαλίζομαι*: soweit kann sein Mitgefühl mit dem Angefochtenen nicht gehen, dass diese Sympathie die elektrische Kette abgäbe, welche den zündenden Funken, das Feuer der Sünde in sein Herz hineinträgt. Wohl aber hat er ein ausserordentlich tiefes Gefühl bei den Glaubensanfechtungen der einzelnen Gemeindeglieder. Wenn sie angefochten werden, so brennen ihre Herzen, denn jede Reizung und Lockung setzt unser Blut in heftige Wallung und lässt einen verzehrenden Feuerstrom durch alle Glieder hindurchgehen; aber auch Paulus fängt mit ihnen zu brennen an. Viele Ausleger meinen nun, dass bei ihren Anfechtungen sein heiliger Zorn entbrenne, sei es wider die Bösen, welche ihnen die Anstösse in den Weg werfen, sei es wider sie, welche noch so schwach sind, dass sie Anstoss nehmen: so nach Meyer's Angabe Luther. Dieser sagt: „das ist, es verdriesset und martert ihn sehr, wo jemand geärgert wird — weil er aber nicht mit dem Geärgerten möchte geärgert werden, wie er mit den Schwachen schwach wird, spricht er, er brenne und habe Herzeleid darüber“.

Es will mir scheinen, als ob Meyer den Sinn dieser Worte, aus welchen die Glosse erst geflossen ist, nicht recht verstanden habe: Luther's Worte lassen nicht auf den Affekt des Zornes, sondern schwerer Betrübniss schliessen. Wohl aber verstehen hier das Zornfeuer Billroth, Rückert. Allein wie in dem ersten Satze unseres Verses eine Mitleidenschaft mit den Schwachen ausgesagt war, wird man in diesem zweiten Satze auch die Aussage erwarten, dass Paulus nicht ihretwegen in Affekt kommt gegen Andere, sondern dass sein Afficirtsein sich auch auf jene Afficirten bezieht. Zu weit geht, wie Osiander schon erinnert hat, Estius, wenn er dieses Bekenntniss ἐγὼ πυροῦμαι so auslegt: *nemo in ullum peccatum labitur, cuius ego non reliquias in me sentio et experior. experior et ego magnam imbecillitatem carnis meae, ad concupiscentiam, libidinem et alia accendor et rapior.* Ich muss gestehen, dass ich mir den Apostel Paulus, überhaupt keinen Apostel Jesu Christi, so denken kann, dass er bei der geringsten Gelegenheit, sobald als nur ein Funke von Aussen an ihn heranfliegt, in Feuer und Flammen aufgeht. Wohl wohnten sie auch noch in dem Leibe dieses Todes, in diesem Fleische, das den Versuchungen nur zu sehr zugänglich ist, allein sie hatten durch den h. Geist diese Schwachheit des Fleisches doch in so weit überwunden, dass sie Sünde sehen konnten, ohne zur Sünde gelockt zu werden. Osiander, Meyer, v. Hofmann beziehen dieses πυροῦμαι auf den heftigen Schmerz, auf sein tiefes Seelenleiden bei den Anfechtungen Anderer. Von dem Aergerniss, welches ein Anderer nimmt, empfängt Paulus auch sein bescheidenes Theil; die μέριμνα, welche sich wie auf alle Kirchen, so auf jeden Einzelnen bezieht, versetzt ihn in solch einen Zustand, dass er die Hitze der Anfechtung dem Angefochtenen nachempfindet, mit ihm empfindet. Hiermit schliesst Paulus dieses Gemälde seiner Leiden vor der Hand: er hat das Höchste ausgesagt; Chrysostomus bemerkt ganz richtig: ὅρα πάλιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὀδύνης, πῶς πάρεστιν ἐν τῇ τῆς πυρώσεως προσηγορίᾳ. ἐμπίπραμαι, καίομαι, φησίν, ὃ δὴ πάντων μεῖζον ἦν. Paulus ist gleichsam die Seele, welche empfindet, was nur irgend ein Glied in der Christenheit leidet: was ihn in diese Mitleidenschaft hineinzieht, ist dieses, dass alle Gläubigen seine σπλάγχνα sind, dass er sie Alle an und in seinem Herzen trägt: *quanto maior est caritas,* sagt Augustinus, *tanto maiores plagae in alienis peccatis.*

Schwerlich hatte Paulus, als er diese Worte schrieb, jenes Gefühl, welches Aeneas seinen Leidensgefährten in Aussicht stellt, wenn er spricht: *olim meminisse iuvabit:* er stand ja noch mitten in dem Feuerofen der Trübsal.

V. 30. So ich mich rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen.

Aus Meyer's Rede werde ich nicht recht klug: er schreibt nämlich hier: „Ergebniss der bisherigen, jenes ὑπὲρ ἐγώ V. 23 beweisenden Rede von V. 23 an, aber asyndetisch (ohne οὖν) hingestellt, wie diess oft beim Resultate nach einer längeren Gedankenreihe der Fall ist. (Dissen *ad Pind. exc. II de asynd. p. 278.* Nägelsbach zu *Il. Exc. XIV p. 277 f.)* Wenn ich mich zu rühmen nicht umhin kann (wie das meinen Feinden gegenüber der Fall ist), so werde ich dessen, was sich auf meine Schwachheit bezieht (meiner Leiden, Kämpfe und Erduldungen, die meine Schwäche erkennen lassen), mich rühmen, also ein ganz anderes καυχᾶσθαι treiben, als meine Gegner, die mit ihrer Kraft und Stärke prahlen. — Und es folgt wirklich,

daher auch nicht mit Wieseler (zu Gal. p. 596) das Futurum in den Ausdruck der Maxime zu verallgemeinern ist, womit man eine Beziehung auf Vorhergegangenes ermöglicht.“ Hier sagt Meyer ein Mal, der Apostel ziehe aus dem Vorhergesagten einen Schluss und zuletzt behauptet er, dass das, was der Apostel in diesem Verse aussagt, nach vorn hin keine Anwendung erleiden solle. Ist aber in der That dieser Satz das Ergebniss aus dem Vorigen, so muss dieser Satz, sonst kann er ja aus den mitgetheilten Thatsachen nicht resultiren, schon in ihnen gesteckt haben. Daher stimmen wir v. Hofmann ganz entschieden bei, der zu dieser Stelle anmerkt: „der Apostel ist zu Ende mit seinem Rühmen. Die Gemeinde hat ihn genöthigt, so von sich zu rühmen, wie seine Gegner thun. Und so hat er denn allen denen, welche den Anspruch machten, dass die Heiden ihnen Raum bei sich gäben, als Angehöriger des heiligen Volkes sich gleichgestellt, als Diener Christi sich über sie gestellt. Letzteres aber so, dass alles, worin er über ihnen zu stehen sich rühmte, in Lebensbeschwerungen bestand, unter denen er gelitten hat oder leidet. Es sind lauter Dinge seiner Schwachheit, die man nicht bei ihm fände, wenn er über das Uebel erhaben und nicht vielmehr ihm unterworfen und dafür empfindlich wäre; vgl. Osiander. In diesem Sinne will er von sich gerühmt haben, und so will er es überhaupt halten, wenn gerühmt sein muss. Er erklärt: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι.* Nicht als ob er jetzt erst anfangen wollte, so zu thun: alles seit jenem *ὑπὲρ ἐγώ* ist dieser Art gewesen. Aber er betheuert, dass er es so und nicht anders halten zu wollen gesinnt sei.“ Einen Grundsatz spricht Paulus hier aus, einen Grundsatz, welcher seinen früheren Auslassungen über sich selbst zu Grunde lag und deutlich aus dem Gesagten hervorleuchtet, welcher ihm schon lange eigen ist und den er nie aufgeben wird. Wenn er in der Verlegenheit, in der unangenehmen Nothwendigkeit, wie hier den Korinthern gegenüber, sich je und je befunden hat oder befinden wird, dass er, um seine Würde zu bewahren, um Verläumdungen und Verlästerungen seiner Widersacher energisch entgegenzutreten, von sich reden, von sich rühmen muss, so will er *τὰ τῆς ἀσθενείας καυχᾶσθαι.* Bengel bemerkt: *eximium oxymoron:* er hat entschieden recht. Wenn einer sich rühmt, so hebt er das Grosse, was er geleistet hat, hervor, so weist er hin auf die Erfolge, welche er errungen, auf die Siege, die er davon getragen hat: Paulus will sich seiner Niederlagen, seiner empfangenen Wunden rühmen; das, was er gelitten hat für den Herrn, das, worin seine *ἀσθένεια* besteht und sich verräth — mit Unrecht bezieht Rückert dieses Wort allein auf das V. 29 erwähnte *ἀσθενεῖν*, es greift weit aus, bis auf V. 23 zurück —, das ist sein Ruhm und seine Krone.

V. 31. Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, welcher sei gelobt in Ewigkeit, weiss, dass ich nicht lüge.

In der feierlichsten Weise betheuert hier Paulus seine Wahrhaftigkeit. Die Ausleger streiten sich, ob diese Betheuerung auf die in dem Vorhergehenden mitgetheilten Leiden, oder ob sie auf die gleichfolgenden Eröffnungen, oder ob sie auf den eben aufgestellten Grundsatz sich bezieht. Die erste Ansicht wird von Estius, Calov, Flatt, Olshausen u. A., die zweite von Chrysostomus, Theophylactus, Calvin, Piscator, Bengel, Meyer, de Wette, Osiander, die dritte endlich von Morus, Rückert, v. Hofmann vertreten. Allein jene erste Annahme ist nicht statthaft: wollte nämlich Paulus seine

Leidensgeschichte in dieser Weise versiegeln, so musste er diesen Vers vor den 30. Vers stellen. Auch die zweite Aufstellung unterliegt schweren Bedenken: was soll den Paulus bestimmen, die Wahrheit dieser seiner nächstfolgenden Mittheilung in der Gestalt sicher zu stellen, wählt er denn jetzt etwas, was alle jene, früher mitgetheilten Erfahrungen überbietet? Die Geschichte, welche sofort berichtet wird, enthält gar nichts Ausserordentliches, denn dass, was Pelagius betont, die Juden sammt den *principes gentium* diese Verfolgung anstifteten, ist doch nichts Besonderes. Chrysostomus, Theophylactus, Calvin, Bengel, Ewald und die Meisten meinen, es geschehe, weil diese Begebenheit sehr alt sei und Paulus keine Zeugen dafür beibringen könne. Allein das ist eine nichtssagende Ausrede, kann Paulus für die Gefahren in der Wüste, für sein vierundzwanzigstündiges Treiben in der Meeresfluth Zeugen herbeiführen? Und wie manches der mitgetheilten Leiden lag nicht auch in längstvergangenen Zeiten? Meyer hilft sich mit der Muthmassung, dass Paulus nach Vorausschickung dieses Verses sein *καυχᾶσθαι τὰ τῆς ἀσθενείας αὐτοῦ* habe beginnen wollen. Er habe mit seinem ersten Leiden für den Herrn auch angefangen, dann aber in dem richtigen Gefühle, dass die Fortsetzung dieses Leidensruhmes für seine apostolische Stellung doch nicht das Entsprechende sei, gleich abgebrochen. Mir erscheint diese Annahme sehr seltsam; soll der Apostel jetzt über den Text V. 23—28 einen Commentar haben schreiben wollen? Soll er das, was er hier in kurzen Umrissen angedeutet hat, nun weitläufig ausführen? Es bleibt uns nichts übrig, als diese Betheuerung auf den unmittelbar vorhergehenden Vers zu beziehen: seinen Grundsatz betheuert der Apostel: er versichert in der feierlichsten Weise bei dem allwissenden Gotte, mit welchem er als dem Vater unsers Herrn Jesu Christi in ganz besonderer Beziehung steht, der in Ewigkeit gelobt sei — gut bemerkt Bengel: *hoc auget religionem iurisiurandi* —, dass er es so und nicht anders halten wolle; dass, wenn auch alle Andern sich ihrer Stärke rühmen, er sich schlechterdings nicht eines Andern als seiner Schwachheit und der Gnade seines Gottes in seiner Schwachheit rühmen wolle.

V. 32. Zu Damaskus der Landpfleger des Königs Aretas verwahrte die Stadt der Damasker und wollte mich greifen.

Die Begebenheit, welche Paulus hier in aller Kürze erwähnt, wird in der Apostelgeschichte 9, 24 ff. im Ganzen sehr ähnlich berichtet. Da dort sofort gesagt wird, dass der aus Damaskus Geflohene nach Jerusalem gegangen sei, kann dieses Ereigniss nicht sofort nach Pauli Bekehrung, sondern erst drei Jahre später, nachdem er aus Arabien wieder nach Damaskus gekommen war, stattgefunden haben. Während nun die Apostelgeschichte berichtet, dass die Juden die Thore von Damaskus bewacht hätten, sagt uns Paulus, dass der Ethnarch des arabischen Königes Aretas die Stadt seinetwegen bewacht habe: *ἐφρούρει τὴν τῶν Δαμασκηνῶν πόλιν* heisst es hier. Der Genitiv bei *πόλιν* war überflüssig, da zu Anfang schon erklärt ist, dass zu Damaskus sich zugetragen habe, was nun folgt: wir denken uns die Bewachung so, dass nicht, wie Bretschneider und Schott annehmen, die ganze Stadt mit Mannschaften umzingelt wurde, sondern so, wie Michaelis, Winer, Meyer, Osiander, dass nur die Thore der Stadt bewacht wurden. Die Juden hüteten nach der Apostelgeschichte die Thore; hier werden sie nicht ausdrücklich genannt, sondern nur bemerkt, dass der Ethnarch des Königes Aretas von Arabien den Befehl zur Bewachung gegeben habe.

Beide Angaben lassen sich auf die einfachste Weise mit einander vereinbaren: die Juden stellten den Antrag, auf Paulus zu fahnden, bei dem Ethnarchen, und dieser, durch ihr Anhalten und am Ende auch, was Michaelis noch annimmt, durch ihr Geld bestimmt, gebot nicht bloss die Thore zu besetzen, sondern gestattete auch den Juden selbst, die Wache zu übernehmen. Dieser Weg gefällt mir bei Weitem besser, als v. Hofmann's Annahme, dass der Ethnarch des Königes Aretas, welcher selbst nach Heyne ein Jude gewesen sein soll, wegen Unruhen, die der Apostel in Arabien veranlasst hätte, die Thore aus eigner Entschliessung besetzt habe. Der Ethnarch war von dem Könige Aretas eingesetzt: Aretas aber war König von *Arabia petraea*, er war der Schwiegervater des Königes Herodes Antipas und überzog diesen, nachdem derselbe um der Herodias willen seine königliche Tochter verstossen hatte, mit Krieg, welcher für den Ehebrecher sehr ungünstig ausfiel. Die Römer liessen aber den Herodes nicht in Stich; Vitellius, der Statthalter von Syrien, bekam Auftrag, gegen Aretas in's Feld zu rücken, er kehrte aber auf die Nachricht von Tiberius Ableben um und begab sich nach Rom. Man vermuthet, dass Aretas diesen Abzug des Vitellius benutzt und sich in Besitz von Damaskus gesetzt habe, welches seit alten Zeiten zu Arabien gerechnet wurde. Allein diese Annahme wird von Anger, Wieseler u. A. bestritten; diese nehmen an, dass Kaiser Caligula Damaskus dem Aretas im Jahre 38 geschenkt habe. Der Text hier bietet kein Moment, diese Frage zu entscheiden: nur das wird aus demselben geschlossen werden dürfen, dass der König Aretas damals die Herrschaft über Damaskus ausübte. Meyer erinnert uns daran, dass die Juden in grossen Städten, wo sie in Massen wohnten, Gemeindevorsteher, sogenannte Ethnarchen, gehabt hätten, so hatten die Juden bekanntlich zu Alexandrien einen Ethnarchen: wir können hier aber nicht leicht an einen solchen Vertrauensmann, Civilkommissarius — oder womit man ihn sonst vergleichen will — denken, da deren Macht doch nicht so weit ging, dass sie die Thore einer Stadt militärisch besetzen und auf einen Menschen und hier gar auf einen freien römischen Bürger fahnden konnten.

V. 33. Und ich ward in einem Korbe aus einem Thürchen durch die Mauer niedergelassen und entrann aus seinen Händen.

Die Apostelgeschichte gibt nicht an, dass Paulus durch ein Thürchen sei heruntergelassen worden, welches sich in der Stadtmauer befand, wahrscheinlich war dieses Thürchen in einem Christenhause, das an der Stadtmauer sich befand; aber sie bemerkt, dass er *ἐν σπυρίδι*, in einem Korbe niedergelassen worden sei. Paulus sagt hier: *ἐν σαργάνῃ*, welches Grotius mit *funis* übersetzt, das ist aber nicht richtig, denn dieses Wort heisst nur: Flechtwerk, Korb. Es ist nun aber die Frage, was will Paulus mit dieser Geschichte? Die Alten haben diese Frage gar nicht aufgeworfen: sie mögen es wohl mit Olshausen und Rückert gehalten haben, welche meinen, dass dem Paulus noch diese Begebenheit in den Sinn gekommen sei und er sie noch anhangsweise mittheile. Allein es scheint mir eine Art Versündigung an dem Apostel zu sein, wenn man ihn in dieser leichtfertigen Weise seine Sendschreiben abfassen lässt und sich denkt, dass, was ihm zu guter Stunde noch einfällt, sofort auf das Papier geworfen wird. Osiander und Wieseler fassen diese Erzählung als eine Einleitung zu dem Be-

richte von den Gesichten, welche der Apostel hatte. Sie combiniren die gleich zu Anfang des folgenden Kapitels erzählten Entzückungen des Apostels mit dem Gesichte, welches Paulus nach Apgsch. 21, 17 ff. in dem Tempel zu Jerusalem hatte, und da jener Aufenthalt in Jerusalem nach seiner Flucht aus Damaskus stattfand, so meinen sie, sei Alles in schönster Ordnung. Aber es ist leider nichts in Ordnung: eine historische Notiz können wir hier nicht erwarten; der Apostel bringt dieses Geschehniss mit den folgenden Erlebnissen selbst mit keinem *μετὰ ταῦτα* in Zusammenhang, und fügt seiner Relation selbst V. 2 eine auf die Zeit, da jenes wunderbare Ereigniss vorfiel, abzielende Bemerkung bei. Ein innerer Zusammenhang müsste nachgewiesen werden, diess ist aber von denen, die diese sehr problematische Combination vornehmen, nicht versucht worden. Es werden zudem jene Gesichte in 12, 1 noch ganz besonders eingeleitet. Wir müssen nach meinem Ermessen V. 32 und 33 ganz für sich, als ein abgeschlossenes Ganze nehmen. Wenn es kein Nachtrag zu dem Kataloge der Leiden sein kann und auch nicht, wie Meyer vermuthet, der Anfang eines unvollendeten Werkes ist, so kann es nichts anderes sein, als eine Illustrirung, als eine thatsächliche Ausführung und praktische Auslegung seines Grundsatzes: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι.* An einem Leidensexempel weist der Apostel Paulus anschaulich nach, worin denn sein Ruhm eigentlich besteht; dass, wenn er sich rühmen will, ihm nichts übrig bleibt, als sich seiner Schwachheit zu rühmen, weil er alle jene Gefahren nicht überwunden hat durch seine Kraft, sondern durch seines Gottes gnädige Hülfe, durch die einfachsten, vielfach auch durch die schimpflichsten Mittel. Es ist wohl wahr, was Theodoretus hier allein anmerkt: *τὸ τοῦ κινδύνου μέγεθος τῷ τρόπῳ τῆς φυγῆς παρεδήλωσε*: auch das Andere ist nicht minder wahr, was Calvin hervorhebt: *rara inprimis constantia eius inde enituit, quod tam dura persecutione elapsus, non destitit opus Domini intrepide persequendo totum mundum in se provocare:* aber Calvin merkt nicht umsonst an: *quum in fuga nullum sit specimen generosi spiritus, quaeri potest, quorsum fugam suam commemoret*, er nennt mit Recht diese *fuga — misera et ignominiosa.* Auf dieses letzte Moment möchte ich die Aufmerksamkeit lenken: für den Apostel erfällt aus allen jenen Gefahren und Rettungen nur Schimpf und Schande für seine Person. Unsere Ansicht wird von v. Hofmann auch vertreten: er sagt: „was an der Thatsache auffällt, ist dieses, dass der Apostel, anstatt muthig der Gefahr Trotz zu bieten oder wunderbarer Errettung sich zu versehen, von einem nahezu schimpflichen Fluchtmittel Gebrauch gemacht hat, welches die Klugheit seiner Freunde ausgedacht hatte und zu dessen Benutzung sich gewiss mancher Andere, nur natürlich Muthige, Ehren halber nicht verstanden haben würde. Ist es nun aber nicht dieselbe Sinnesart, vermöge deren der Apostel, wie er hier versichert, von keinem anderen Rühmen wissen will, als welches ein Bekenntniss seiner Schwachheit in sich schliesst und vermöge deren er damals ein solches Mittel der Rettung sich gefallen liess? Um so mehr war letzteres ein Beweis, dass er weder den Ruhm selbsteignen Muthes, noch ein Anrecht auf wunderbare Hülfe Gottes für sich beanspruchte, als es sich — an eben dem Orte zutrug, wo er so wunderbar bekehrt und von dem Herrn Jesu selbst zu seinem Sendboten an die Heidenwelt bestellt worden war, wo er also auf wunderbare Bewahrung um so mehr hätte pochen können, als er doch für das ihm zugewiesene und noch nicht an-

getretene Berufswerk behalten bleiben musste. Es war eine Flucht, mit der des David vergleichbar, auf welche sich Psalm 59 bezieht.“ Wir erkennen also in der Vorführung dieses Begebnisses eine thatsächliche Bekräftigung derselben Versicherung des Apostels, für deren Wahrheit er sich feierlichst auf Gott berufen hat.

Kap. 12, 1. Ich muss mich rühmen, aber es ist mir nichts nütze: denn ich will kommen auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn.

Gut sagt Beza: *pergit in proposito, et quoniam gloriosuli illi revelationes iactabant, commemorat, quae ipsum supra communem hominum captum attolant: at non absque praefatione et accurata etiam accusatione.* Nicht ohne Weiteres geht Paulus auf das über, worauf er noch eingehen muss, wenn er jenen falschen Aposteln in Korinth nicht einen Ruhm lassen will, auf den sie sich das Meiste einbildeten. Wie man in Korinth die Glossolalie über Alles schätzte, dieses ekstatische Preisen Gottes, so legte man dort auch auf ekstatische Offenbarungen Gottes einen ganz besonderen Accent. Der Apostel sieht sich da, wie schon vorher, in der unangenehmen Lage, dass er rühmen, sich rühmen muss: was er thun muss, ist ihm, wie er das lebhaft fühlt, nichts nütze, frommt ihm nicht. Offenbar geht v. Hofmann, welcher hier eine ganz neue Lesart, nämlich: *καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει*, Rühmen einfach und schlechtweg frommt mir nicht, einführen will, zu weit, wenn er sagt, dass der Apostel etwas zu thun, was nicht frommt, unmöglich für eine Nothwendigkeit erachten konnte. Es tritt gar häufig der Fall in dem Christenleben, vor allen Dingen aber in dem Amtsleben ein, da wir etwas von Amtswegen thun müssen, welches wir, weil es uns nicht gut ist, weil es uns, sei es den Andern gegenüber, in eine schiefe Stellung bringt, sei es für unser inneres Leben nachtheilig, gefährlich werden kann, viel lieber unterliessen. Und das, worauf der Apostel jetzt eingehen will, ist ja dergleichen etwas. Was uns Gott in solchen heimlichen, seligen Stunden der Entzückung schenkt, ist nicht für das Publikum, ist nur für uns, zur Stärkung unseres inneren Glaubenslebens, zur Versiegelung unserer Kindschaft bei dem Vater. Diess deutet der Apostel selbst im 4. Verse an, denn was er von dem Herrn empfangen hat, sind *ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* Ausserdem ist die Mittheilung von dem, was uns geschenkt worden ist so unmittelbar von dem Herrn, sehr geeignet, den unmittelbaren Verkehr zwischen uns und den Brüdern zu stören: jene scheuen sich nur zu leicht dann vor uns als den Vertrauten Gottes und heben uns über Gebühr in stolze Höhe. Auch diess erinnert Paulus in V. 6. Aber alle subjektiven und objektiven Bedenken müssen jetzt hintenangesetzt werden: denn Paulus will nun, weil er es muss, kommen *εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου.* Calvin bemerkt: *inter visiones et revelationes hoc est discriminis, quod revelatio saepe contingit vel per somnium vel per oraculum, in quo nihil oculis appareat: visio autem numquam fere sine revelatione datur: hoc est, quin Dominus patefaciat, quid sibi voluerit.* Theophylactus setzt die *ἀποκάλυψις* über die *ὀπτασία*, er sagt: *ἡ μὲν γὰρ μόνον βλέπειν δίδωσιν, αὕτη δὲ καί τι βαθύτερον τοῦ ὁρωμένου ἀπογυμνοῖ*: Meyer fasst mit Berufung auf Lücke die *ἀποκάλυψις* als das Generelle, die *ὀπτασία* hingegen als eine Species derselben. In dem Neuen Testamente kommen beide Worte verbunden nicht wieder vor: es wird das Einfachste sein, auf die Origination beider zurückzugehen. Die *ὀπτασία* ist dasjenige, was sich dem inneren Auge

des Menschen kund gibt, ohne dass es von dem Auge des Leibes wahrgenommen wird, und ἀποκάλυψις ist dasjenige, was dem Geiste des Menschen kund wird, ohne dass er es durch Vermittelung seiner eigenen Geisteskräfte empfängt. So auch v. Hofmann. Bengel's Bemerkung: *visiones ad videndum: revelationes ad audiendum.* 1 Sam. 9, 15. LXX ist, wenn auch öfters wiederholt, doch was die Begriffsbestimmung von ἀποκάλυψις anlangt, rein willkürlich und falsch.

V. 2. Ich kenne einen Menschen in Christo, vor vierzehn Jahren (ist er im Leibe gewesen, so weiss ich es nicht, oder ist er ausser dem Leibe gewesen, so weiss ich es auch nicht; Gott weiss es) ward derselbe entzückt bis in den dritten Himmel.

Der alte Hieronymus ist der einzige unter den Auslegern, der da schwankt, ob Paulus von sich oder von einer fremden Person in der dritten Person hier redet. Der ganze Zusammenhang, sowohl die einleitenden Worte in V. 1 als auch der Epilog in V. 5 und 6, sogar die Parenthese in unserem Verse hier setzen es aber ausser allen Zweifel, dass dieser ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ, (denn dieser Zusatz gehört nicht, wie Beza, Grotius, Emmerling wollen, zu dem Zeitworte οἶδα, um zu diesem eine Betheuerung bei dem Herrn hinzuzufügen) dieser Mensch, dessen Lebenselement Christus ist, der in Christo urständet, wohnt und lebt, so mit Recht Osiander, Meyer, v. Hofmann, Niemand anders ist als Paulus selbst. Derselbe redet wohl in derselben Gesinnung wie Johannes der Evangelist in der dritten Person von sich, aus Bescheidenheit, aus herzlicher Demuth. Ein anderer Umstand tritt aber noch hinzu, Meyer hebt ihn ganz vortrefflich hervor. „Paulus redet von sich, sagt dieser, als von einem Dritten, weil er etwas anführen will, wobei auf das eigene Ich gänzlich kein Antheil des Ruhmes fällt. Und wie geeignet war wirklich auch die Natur eines solchen Erlebnisses zu der alles Selbstrühmen ausschliessenden keuschen Weise der Darstellung! Bei jener Ekstase hatte ja das Ich wirklich aufgehört, das Subjekt eigener Thätigkeit zu sein, und es war ganz zum Objekte fremder Thätigkeit geworden, so dass sich also Paulus in seinem gewöhnlichen Zustande wie ein Anderer vorkam, als der er in der Ekstase gewesen war, und ihm sein Ich, nach jener ekstatischen Verfassung betrachtet, als ein Er erschien.“ Mit diesem Menschen in Christo ist vor vierzehn Jahren etwas ganz Wunderbares vorgekommen, ihm ward eine ὀπτασία, eine ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου zu Theil, in der Gestalt, dass er sich fühlte ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ. Das Zeitwort, welches Paulus hier gebraucht, kommt von ähnlichen Vorgängen in dem Neuen Testamente wiederholt vor: so Act. 8, 39. Apoc. 12, 5. 1 Thess. 4, 17. Es will wohl bezeichnen, was die Propheten des Alten Testamentes mehrfach von sich aussagen, dass die Hand Gottes, der Geist Gottes in solcher Gewalt über sie gekommen ist, dass sie den Schranken des Raumes und der Zeit mit einem Male entrückt und zu dem Anschauen der überirdischen Welt, der Herrlichkeit Gottes erhoben wurden. An und für sich sagt ἁρπάζειν nicht aus, in welcher Weise diese Entrückung und Entzückung stattgefunden hat: wir erschliessen dieses aus unserer Stelle unmittelbar, aus der Parenthese. Dieselbe wäre sinnlos, ganz überflüssig, wenn die Modalität eines solchen ἁρπαγμός festgestanden hätte. Paulus weiss mit unbedingter Sicherheit, dass dieser Mensch in Christo über sich erhoben ward: aber er weiss es schlechterdings nicht und kann es auch durch kein nachheriges Nach-

denken herausbringen, ob derselbe in jener höheren Welt gewesen ist *ἐν σώματι* oder *ἐκτὸς τοῦ σώματος*: Gott allein weiss das und es hat dem allwissenden Gotte nicht wohlgefallen, dem, an dem er so grosse Dinge gethan hat, über diesen Punkt Aufklärungen zu ertheilen. Augustinus, *Gen. ad lit. 12, 5,* welchem Thomas von Aquino, Estius folgen, meint, Paulus wolle sagen, er wisse nicht, ob er *anima in corpore manente* (*ἐν σώματι*) durch eine Vision, oder ob er durch wirkliche Entrückung seiner Seele aus seinem Leibe jene Dinge geschaut und gehört habe: allein dadurch wird der Gegensatz von *ἐν* und *ἐκτός* ganz verwischt. Es wird hier die Alternative aufgestellt, die ganze Person, Leib, Seele und Geist, oder nur Seele und Geist ist entrückt und entzückt worden. Paulus bescheidet sich, dieses zu wissen: wir wollen nicht mehr wissen, als der Apostel wusste, dem es bei diesem Zusatze darauf ankam, wie vorher durch *ἁρπαγέντα* seine Unthätigkeit, so jetzt seine Unwissenheit ganz ausdrücklich zu erklären, damit jedermann erkenne, dass er weder wissend noch wollend zu jenen Gesichten mitgewirkt hat, dass also für seine Person aus diesen Wundern auch nicht ein Quentchen von Ruhm und Ehre abfällt, dass Alles Gotte gebührt, so dass er nur die Gnade Gottes rühmen kann. Jene Entrückung und Entzückung geschah *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*: ich möchte auf das Fehlen des Artikels nicht das Gewicht legen, welches v. Hofmann darauf legt, aber noch viel weniger mit Meyer behaupten, dass Paulus hier aus jüdischer Vorstellung heraus geschrieben habe, nach welcher es nicht weniger als sieben Himmel gegeben hat. Wir geben Meyer sehr gerne zu, dass bei vielen Rabbinen sich diese Ansicht findet, aber wir machen auf zwei Punkte vor Allem aufmerksam. Erstens war jene Ansicht durchaus keine allgemeine: Rabbi Juda nahm, wie Rückert erinnert, z. B. nur zwei Himmel an, und in den judenchristlichen Schriften der nachapostolischen Zeit finden sich, wie v. Hofmann anmerkt, sehr willkürliche und desshalb ganz verschiedenartige Angaben, man vgl. *test. XII. patr.* bei Fabricius *codex pseudep. V. T. p. 546* f. mit der *ascensio Jesaiae* bei Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offbg. Johannis S. 287 f. Zweitens, wenn auch bei den Juden die Annahme eines siebenfachen Himmels wäre allgemein gewesen, so würde damit doch noch gar nicht bewiesen sein, dass Paulus hier in diesem Sinne den dritten Himmel verstanden habe. Theilt Paulus denn alle jüdischen Vorstellungen, und waren diese jüdischen Vorstellungen in der korinthischen Gemeinde so allgemein recipirt, dass Paulus voraussetzen konnte, er werde verstanden? Andere Exegeten verstehen unter diesem dritten Himmel den obersten Himmel; Ambrosiaster ist schon dieser Ansicht, er bemerkt nämlich: *et forte quibusdam videatur non magnum esse, si homo Christi raptus est usque ad tertium coelum, cum in tertio circulo dicatur luna esse. sed non ita est, quia ultra omnia mundi sidera raptus intelligitur.* Calvin lässt sich ganz ähnlich aus: *coelos hic non distinguit philosophico more: ut singulis planetis suum assignet. sed numerus ternarius κατ᾽ ἐξοχήν positus est pro summo et perfectissimo. imo coelum per se, hic significat beatum et gloriosum Dei regnum, quod sphaeris omnibus et ipso firmamento adeoque universa mundi machina superius est. sed non contentus simplici appellatione Paulus addidit, usque ad summam altitudinem et intima penetralia se pervenisse. nam fides nostra coelum conscendit et intrat: gradu vero et altitudine superant, qui cognitione prae aliis excellunt. sed in tertium usque coelum penetrare, paucissimis datum fuit.* Aehnlich reden Melanthon und Osiander:

Andere fügen noch die Anmerkung hinzu, dass die heilige Schrift überhaupt nur drei Himmel kenne, so Johannes von Damaskus, Thomas, Estius, Cornelius a Lapide, Grotius, Clericus, Bengel: letzterer unterscheidet: *primum coelum, nubium; secundum, stellarum; tertium, spirituale.* Wir verzichten auch auf diese Auslegung: dass die Schrift Himmelsunterschiede kennt, steht ausser allem Zweifel, denn sie spricht von dem Himmel im Plurale, so ist Christus nach Eph. 4, 10 *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* aufgestiegen und nach Hebr. 4, 14 hindurchgegangen (*διεληλυθότα*) *τοὺς οὐρανούς*; aber wie viel unterschiedliche Himmel sie gerechnet habe, ist nirgends zu ersehen. Uns scheint der dritte Himmel noch nicht der höchste zu sein, da wir das Paradies V. 4 als einen noch höheren Ort angegeben finden: das ist aber auch das Einzige, was wir über diesen vielbesprochenen dritten Himmel auszusagen uns getrauen. Entzückt aber ward der Apostel bis in den dritten Himmel vor vierzehn Jahren — diese Zeitangabe, um das noch beiläufig zu bemerken, ist nicht von Paulus hinzugethan, um seine keusche Zurückhaltung, sein langes Schweigen, welches er nun leider Gottes! brechen muss, recht zu markiren, was Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Pelagius, Calvin u. A. mehr meinen, sondern um zu betonen, dass er sich jenes Ereignisses noch sehr wohl bewusst sei, dass es einen unverlöschlichen Eindruck in ihm hinterlassen habe, so Osiander, Meyer und v. Hofmann, welcher nur darin mir zu weit zu gehen scheint, dass er behauptet, dieser Vorgang werde als ein einziger, so nicht wieder vorgekommener bezeichnet. Paulus deutet durch die gewählten Plurale *ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις* in V. 1, sowie durch *ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* (V. 7) nach meinem Dafürhalten an, dass ihm nicht nur diese beiden, sondern noch gar viele unmittelbare Kundgebungen des Herrn zu Theil geworden sind. Diese Zeitangabe aber hilft uns wenig, um die Frage zur Entscheidung zu bringen, ob Paulus hier auf sonst in dem Neuen Testamente noch erwähnte Entzückungen anspielt, oder ob diese hier sonst gar nicht weiter erwähnt werden. Man hat vielfach das Erstere angenommen. Die heilige Schrift redet von zwei Erscheinungen des Herrn, welche Paulus zu Theil wurden. Der Herr erschien ihm das erste Mal auf dem Wege nach Damaskus, als er den schnaubenden Saulus in einen Paulus verwandelte. An diese Erscheinung denken nun hier Chrysostomus, Damasus, Thomas, Lyra, L. Capellus, Grotius, Oeder, Keil, Matthaei, Bretschneider, Reiche u. A. mehr. Einige lassen in jenes *triduum*, das Paulus blind in Damaskus noch zubrachte, diesen Vorgang hineinfallen, so J. Capellus: Thomas und Lyra hatten übrigens auch schon daran gedacht. Diese Erscheinung ist aber hier schlechterdings nicht anzunehmen: ich lasse den chronologischen Punkt ganz aus dem Spiele, weil die namhaftesten Chronologen des Neuen Testamentes weitläufig ausführen, die Zeitbestimmung passe vortrefflich auf die Erscheinung bei der Bekehrung und Andere hingegen, welche jenen durchaus nicht nachstehen, gründlichst darthun, dass dieselbe auf eine vier Jahre später stattgefundene Entzückung hinweise. Bei dieser ersten Erscheinung war aber Paulus noch kein *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* und dieser, nicht der werden sollende, sondern der seiende, ward doch entzückt: dann fand bei jener Erscheinung kein Entrücktwerden des Apostels in den dritten Himmel statt, sondern der Herr umleuchtete ihn in dem Lichte, das aus dem Himmel auf die Erde niederstrahlte, der Herr erschien ihm hier auf Erden, wesshalb er 1 Cor. 15, 8 diese ihm gewordene

Erscheinung des Auferstandenen ohne Weiteres mit den Erscheinungen zusammenordnet, welche die Apostel, die fünfhundert Brüder und Andere hier auf Erden erlebten. Die Schrift redet aber noch von einer anderen Entzückung, welche Paulus überfiel, als er im Tempel zu Jerusalem nach seiner Rückkehr aus Damaskus betete. Er sah da den Herrn, welcher ihm gebot, sich behend von Jerusalem aufzumachen und unter die Heiden zu gehen, wie er selbst Act. 22, 17 ff. erzählt. An diese zweite Erscheinung denken Spanheim, Lightfoot, Rinck, Schrader, Schott, Wurm, Wieseler, Osiander. Allein auch diese Annahme will nicht recht angehen, denn, wenn Paulus damals auch ein *ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ* war und das dort gebrauchte *γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει* mit dem *ἁρπαγέντα* hier zusammenstimmt, so will doch das nicht zutreffen, dass Paulus hier versichert, in diesen Entzückungen *ἄῤῥητα ῥήματα* gehört zu haben und dass er in der angezogenen Stelle sein Zwiegespräch mit dem Herrn ausführlich mittheilt. Ich weiss wohl, dass man behauptet hat, einiges bei jener Erscheinung habe er schlechterdings nicht mittheilen dürfen, anderes aber sehr wohl: allein solche Behauptungen sind schnurstracks wider den Bericht unserer Stelle. Es bleibt uns desshalb nichts übrig, als zu sagen: trotz der Zeitangabe wissen wir nicht, was dieses für eine Entzückung war: Paulus spricht von einer uns anderweit ganz unbekannten Thatsache. So Bengel, Meyer, v. Hofmann und Andere.

V. 3. Und ich kenne denselben Menschen, ob er in dem Leibe, oder ausser dem Leibe gewesen ist, weiss ich nicht, Gott weiss es.

Feierlich, höchst pathetisch setzt Paulus hier von Neuem an: er sagt uns in diesem Verse selbst noch nichts Neues, denn er spricht wieder mit ganz denselben Worten wie V. 2, nur, dass er ein einziges Mal *οὐκ οἶδα* streicht, aus, dass er in einem Zustande sich befunden habe, wo er seiner selbst weder bewusst, noch mächtig war. Dieser neue Ansatz setzt uns in höchste Spannung: es muss etwas Grossartiges folgen.

V. 4. Er ward entzückt bis in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen darf.

In das Paradies ist Paulus also, er selbst kann nicht angeben, in welchem Zustande, gefahren und es hat ihm auch nicht wohlgefallen, über das Verhältniss dieses Paradieses zu dem dritten Himmel etwas zu verrathen. Viele Exegeten identificiren daher den dritten Himmel ohne Weiteres mit dem Paradiese: zwei Bezeichnungen soll Paulus unmittelbar hinter einander für einen und denselben Ort gebrauchen. Augustinus, Thomas, Lyra, Calvin, Estius, Balduin, Calov, Mosheim, Emmerling, Billroth, v. Hofmann u. A. mehr sind dieser Meinung. Allein wir können ihnen nicht beipflichten: uns hindert der dritte Vers. Wenn der dritte Himmel und das Paradies Eins ist, so ist gar nicht einzusehen, wie Paulus darauf kam, diese *praefatiuncula* wieder vorauszuschicken. Ist er in den dritten Himmel so und nicht anders hineingekommen und ist das Paradies dasselbe, so wissen wir gar nicht, was diese Worte noch sollen. Wir halten den dritten Himmel und das Paradies aus einander, was schon von Clemens Alexandrinus, Irenaeus, Origenes, Athanasius, Hilarius, Gregorius M., Anselmus, Haymo, Thomas, Erasmus, Grotius, Bengel, de Wette, Meyer, Osiander u. A. geschehen ist. Hiergegen wirft v. Hofmann ein, dass dann Paulus die Zeit nicht bei dem ersten Vorgange habe anmerken können, ohne den zweiten durch eine

entsprechende Angabe auch zeitlich von jenem ersten zu unterscheiden. Wir sind aber der Ansicht, dass jene Zeitangabe sich auf beide Vorgänge bezieht, denn nicht nach Jahr und Tag ward Paulus ein Mal in das Paradies entrückt, sondern an demselben Tage, an welchem er in den dritten Himmel auffuhr, schaute er auch das Paradies, er fuhr durch den dritten Himmel hindurch in das Paradies in einer *ὀπτασία* und *ἀποκάλυψις κυρίου*. So meinte es schon Clemens Alex., derselbe paraphrasirt in den Stromata VI, 12 diese Stelle: *οἶδα, λέγων, ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ, κἀκεῖθεν εἰς τὸν παράδεισον*, und so sagt auch Erasmus: *raptus est in tertium usque coelum, hinc rursum in paradisum.* Unter diesem Paradiese ist von den Auslegern wieder das Mannichfachste verstanden worden: sie reden, wie z. B. Meyer, von einem oberen und unteren Paradiese, oder, wie Hahn, von äusserer Schale — dem dritten Himmel — und dem inneren Kerne — dem Paradiese. Nach v. Hofmann bezeichnet *ὁ παράδεισος*, vergleichbar dem Garten Eden im Gegensatz zur übrigen Erde, den Ort, wo Gott bei den seligen Menschen ist. Das Wort selbst kommt im Neuen Testamente nur noch zwei Mal vor: und zwar Luc. 23, 43, wo es durch das dabei stehende *μετ᾽ ἐμοῦ* näher als die Aufenthaltsstätte des Herrn nach seinem Abscheiden von der Erde und als der Ort, da der Herr sich in seiner *βασιλεία* befindet, bezeichnet wird, und dann Apoc. 2, 7, wo es näher als Gottes eigenthümlicher Besitz mit dem Baume des Lebens erscheint. Wir bescheiden uns, nichts mehr über das Paradies sagen zu können. Hierher ward Paulus in seiner Entzückung getragen, er hatte aber nicht bloss eine *ὀπτασία*, sondern er hörte auch *ἄῤῥητα ῥήματα* dort, wessen Worte es waren, gibt er nicht an; wenn wir aber auf V. 1 zurückblicken, wo bei *ὀπτασίας* und *ἀποκαλύψεις*, denn es ist reine Willkür von v. Hofmann, den folgenden Genitiv nur auf den letzten Accusativus zu beziehen, ausdrücklich noch *κυρίου* steht, und auf V. 8 und 9 hinblicken, wo der *κύριος* wieder der in Offenbarungen zu Paulus Redende ist, so werden wir darüber ganz in Klarem sein. Es liegt nicht der mindeste Grund vor, bei *ῥήματα* hier einen Hebraismus anzunehmen, d. h. *ῥῆμα* in dem Sinne von דָּבָר *res*, Ding zu fassen, was Einige schon nach Theodoretus' Angabe in alten Zeiten thaten und neuerdings Calov, Mosheim, Emmerling wieder gethan haben. Diese *ἄῤῥητα ῥήματα* werden näher bestimmt, ein Relativsatz erläutert gleichsam das adjektive *ἄῤῥητα*, sie sind dieses, weil es solcherlei Worte sind, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.* Man hat diese nähere Bestimmung nun so verstanden, *quae dici nequeunt,* so wohl schon Clemens Alex., *δυνάμει δὲ ἁγίᾳ ἄφθεγκτον τὸ θεῖον εἶναι μηνύων*, Luther, Beza, Estius, Calov, Mosheim, Billroth, Olshausen. Allein *ἐξὸν* gestattet solch eine Auffassung nicht; es ist einmal der Begriff *ἄῤῥητα ῥήματα* den Griechen aus ihren Mysterien im Sinne von *dicta nefanda dictu,* wie Meyer, v. Hofmann u. A. schon erinnern, sehr geläufig und dann drückt *ἐξὸν* nicht eine physische, bez. metaphysische, sondern eine moralische Unmöglichkeit aus. Treffend übersetzt daher die Vulgata *ἐξὸν* mit *licet:* es ist nicht gestattet, nicht erlaubt dem Menschen, welcher diese Worte gehört hat, dieselben Anderen mitzutheilen, es wäre das nicht zu rechtfertigen vor dem Herrn, ein Verrath an dem Heiligthum, eine Verletzung des seligen Geheimnisses, welches zwischen dem Gnadenspender und dem Gnadenempfänger waltet. So fassen diesen Satz Theodoretus (*ἤκουσε μέν, ἐξειπεῖν δὲ οὐκ ἐτόλμησεν*), Oecumenius, Lyra, Grotius, Bengel, de Wette, Meyer, Osiander, v. Hofmann.

V. 5. Von diesem will ich mich rühmen, von mir selbst aber will ich mich nichts rühmen, ohne meiner Schwachheit.

Die lutherische Uebersetzung, welche den Genitivus *τοιούτου* als *Gen. neutrius* fasst, ist nicht richtig, obschon nach Mosheim, Heumann, Rosenmüller u. A. neuerdings wieder Rückert sie in Schutz genommen hat. Dieser Genitivus steht dem folgenden Genitive *ἐμαυτοῦ* gegenüber und blickt offenbar auf *τοιοῦτον* in V. 2 und 3 zurück, ausserdem wird das Ding, welches sich einer rühmt, nie mit *ὑπέρ*, sondern stets mit *ἐν* angegeben. *Genitivus masculini* ist daher *τοιούτου*; so ward es von Chrysostomus und seinen Nachfolgern, von Calvin, Bengel, Flatt, Fritzsche, Billroth, Olshausen, de Wette, Osiander, Meyer, Ewald, v. Hofmann richtig verstanden. Ob man *ὑπὲρ* mit Meyer übersetzt „zu Gunsten", oder mit v. Hofmann „in Betreff" verschlägt in der Sache nichts, weil das sich Rühmen in Betreff immer ein Rühmen zu Gunsten desselben sein wird. Paulus will sich nur in dritter Person, nie in erster Person rühmen: und wenn er sich dennoch in erster Person rühmt, so will er sich nicht rühmen seiner Erfolge, seiner Kraftthaten, sondern lediglich seiner Leiden, seiner Schwachheiten. Osiander findet sehr richtig ein Oxymoron in dem letzten Satze: er sagt: „das Rühmen aber dieser Demüthigungen bildet ein treffendes Oxymoron und heiliges Paradoxon, mit welchem er eben den Selbstruhm vernichtet, dagegen aber dem Ruhme der Gnade, die sich in solcher Schwachheit um so herrlicher und kräftiger in ihm und durch ihn erwiesen hat, auch um so volleren und ausschliessenderen Raum lässt." Aber nicht bloss die zweite Hälfte, sondern auch die erste Hälfte dieses Verses ist ein Oxymoron. Denn dasselbe Subjekt steckt in den beiden Genitiven *τοιούτου* und *ἐμαυτοῦ*, Paulus ist dieser *τοιοῦτος* und dieser *ἐγὼ αὐτός*. Was Paulus früher schon als seinen Grundsatz bei allem Selbstrühmen ausgesprochen, das wiederholt er hier: fälschlich fassen Grotius, Bengel und Andere das Futurum als *modus potentialis* gleich *possem;* nicht seines eigenen Ichs (seines Werkes, seiner Arbeit, seiner Verdienste, seiner Gaben u. dergl.) will er sich rühmen, sondern nur dann und nur so will er sich rühmen, wann und dass er als ein Dritter erscheint, als ein bloss unselbstthätiges Organ, bloss receptives Werkzeug des Herrn, als ein bloss in sich aufnehmendes, sich erfüllen lassendes Gefäss der Gnade Gottes. Gut legt v. Hofmann aus: „er will sich dessen laut freuen und gegen Andere davon rühmen, dass ein Mensch solche Gnade erfahren hat, aber ganz abgesehen davon, dass er dieser Mensch ist. Was seine eigene Person betrifft, will er nur derjenigen Dinge und Erlebnisse sich rühmen, welche Zeugnisse seiner Schwachheit sind."

V. 6. Und so ich mich rühmen wollte, thäte ich darum nicht thörlich: denn ich wollte die Wahrheit sagen. Ich enthalte mich aber dess, auf dass nicht jemand mich höher achte, denn er an mir siehet, oder von mir höret.

Die Construction ist nicht ganz klar: das *γάρ* scheint in der Luft zu schweben. Osiander bezieht es auf die erste Hälfte des vorigen Verses, allein diese enthält, wie Meyer schon bemerkt, nicht den Hauptsatz: nach Kling soll dem Apostel das folgende *φείδομαι* vorschweben. Calvin weiss hier nicht anders zu helfen, als dass er einen Gedanken einschiebt: er bemerkt: *ne in calumniam traheretur quod dixerat, se nolle gloriari, atque exciperent malevoli: non vis, quia non potes: praeoccupat. iure, inquit, possem, nec vanitatis coarguerer: habeo enim unde, sed abstineo.* Meyer meint,

der Gedanke, welchen γάρ begründet, sei in der höchst lebendigen Rede wie so oft ausgefallen: wenn er auch nicht die Gegner Pauli einreden lässt, wie Calvin, so supplirt er doch auch: ich kann, wenn ich nur will. Ja, wenn es dem Apostel Paulus beliebte, so könnte er sich rühmen, dass jene stolzen Geister in Korinth die Hand schnell auf den Mund legen und sich in einen Winkel zurückziehen würden, denn er hat nicht nur nicht ὀπτασίας und ἀποκαλύψεις κυρίου gehabt, sondern ihrer viele, und welcher Art, das hat er eben angedeutet. Er könnte sich rühmen, und er würde, wenn er seinen Ruhm anstimmte und die Gesichte und Offenbarungen, welche ihm zu Theil geworden sind, mittheilte, nicht als ein ἄφρων erscheinen. Dieses Wort bezieht sich sicher auf 11, 1, 16, 17. 19. Es ginge an, diese Versicherung: οὐκ ἔσομαι ἄφρων so zu nehmen, ich werde mich dann nicht wie ein Thor κατὰ τὴν σάρκα, nichtiger, ruhmloser Dinge berühmen, sondern mich solcher Dinge rühmen, welche wirklich einem ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ zum Lobe und zur Ehre gereichen. Allein gegen diese Auffassung scheint mir das gleich folgende: ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ sich zu sperren. Dieser Satz scheint den Gegensatz von Wahrheit und Lüge zu involviren. Calvin hat dieses schon entdeckt: er sagt: *insipientiam hic alia significatione accipit quam prius: nam inepti sunt et putidi, etiam qui vere gloriantur, si qua iactantia vel ambitio appareat. verum stultitia foedior est et minus tolerabilis, si quis abs se glorietur: hoc est, mentiatur se esse, quod non est. nam ad levitatem accedit etiam tunc impudentia.* So auch Meyer, v. Hofmann, Osiander. Der Apostel könnte, wenn er wollte, ohne dass er sich auch nur im Geringsten an der Wahrheit verginge, sich rühmen: aber er mag sich nicht rühmen. Paulus sagt φείδομαι, es frägt sich, was man ergänzen soll. Erasmus übersetzt: *parco vobis*, Hunnius denkt auch ein ὑμῶν hinzu, mit Recht suppliren die Anderen τοῦ καυχᾶσθαι, wie Luther, Calvin u. s. w. Paulus enthält sich, begibt sich alles Selbstruhmes: μή τις εἰς ἐμὲ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με, ἢ ἀκούει τι ἐξ ἐμοῦ. Kurz und gut sagt v. Hofmann dazu: „es frommt ihm nicht, hat er oben gesagt. Jetzt hören wir, in wiefern nicht. Es würde geschehen, was er verhüten will: man würde sich in Bezug auf ihn ein Urtheil bilden, welches über das hinausginge, wie man ihn mit eigenen Augen sieht, und was man je nach Gelegenheit so oder anders — denn diess bedeutet τί — mit eigenen Ohren aus seinem Munde hört. Diess will er nicht: man soll auf Grund selbstgemachter Erfahrung und nicht nach solchem, was man ihm nur auf's Wort glauben müsste, von ihm denken.“ Calvin hat dieses, was Osiander, Meyer ganz ähnlich wie v. Hofmann aussprechen, schon ganz richtig erkannt, er hebt sehr passend den bescheidenen, demüthigen Sinn des Apostels aus diesem Satze hervor: *rationem adiungit, quia contentus sit personam sustinere, quam illi Deus imposuit. adspectus, inquit, et sermo nihil magnificum de me promittunt: non recuso igitur, quin parvus censeor. hic perspicimus, quanta fuerit hominis modestia, quem suae parvitatis, quam vultu et sermone prae se ferebat, minime piguerit: quum tamen tanta donorum excellentia refertus esset. non tamen absurdum erit, ita exponere, quod re ipsa contentus nihil de se praedicet: ut oblique taxet pseudapostolos, qui de se multa iactabant, quorum nihil cernabatur.* Diese Zurückhaltung den Korinthern gegenüber, welche sich vielfach an seinem unscheinbaren Aeusseren stiessen und wegwerfend von ihm urtheilten: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος — 2 Cor. 10, 10 —, ist in hohem

Grade auffallend und beherzigenswerth. Aber der Apostel hat noch nicht Alles gesagt, warum er jenes Rühmen unterlässt, es kommt noch etwas Anderes hinzu, was ihn abhält: er fügt diesen zweiten Beweggrund in dem folgenden Verse gleich mit γάρ an.

V. 7. Und auf dass ich mich nicht der hohen Offenbarungen überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl in's Fleisch, nämlich des Satans Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf dass ich mich nicht überhebe.

Ausdruck, Fügung, Wortstellung — Alles ist hier voll Nachdruck und Gewicht und hebt die Darstellung, ihrem hohen Gegenstande entsprechend, sagt Osiander mit vollem Rechte. Mit einer Inversion beginnt dieser Satz, vor ἵνα μὴ ist der Dativ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων gezogen. Das Auge des Lesers soll zuerst auf diese ὑπερβολὴ τ. ἀπ. gelenkt werden: diese Offenbarungen sind so gross, so überwältigend, dass sich ihre Grösse durch ein Adjektiv gar nicht aussagen lässt, das Adjektiv macht desshalb einem Substantive Raum und dieses nimmt die Sache, die es gilt, in dem Genitivus zu sich. Dieses Uebermass, diese Ueberschwänglichkeit derselben wird zuerst scharf fixirt. Der Dativ ist aber nicht von ὑπεραίρωμαι regiert, bei ὑπεραίρειν steht nur der Genitivus und der Accusativus, der Dativ wird von Meyer als ein *Dativus instrumenti* oder *causae* verstanden. Damit ich mich nicht hochmüthig erhebe über die Anderen, weil mir Offenbarungen in ganz ausgezeichneter, einziger Weise zu Theil geworden sind, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατᾶν, ἵνα με κολαφίζῃ. Die Worte machen im Ganzen keine grossen Schwierigkeiten; σκόλοψ kann beides heissen: Pfahl und Dorn. Meist fasst man das Wort mit Luther gleich Pfahl: „Pfahl ist, sagt dieser, da man die Leute anspiesset, gekreuzigt oder gehenkt hat"; Einige, unter diesen Meyer, die Vulgata meint wohl mit *stimulus* ganz dasselbe, nehmen es gleich Dorn und behaupten, die Vorstellung: ein Pfahl im Fleisch: sei zu monströs. Allein, warum sie das sein soll, vermag ich nicht einzusehen: wie Paulus in ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων das Uebermass der Gnaden so scharf hervorhebt, würde er, σκόλοψ als Pfahl genommen, auch ganz entsprechend das Uebermass der die überschwänglichen Gnaden dämpfenden Leiden hervorheben. Ich kann mir auch nicht denken, dass von einem Dorne, einem so winzigen Dinge, sollte gesagt sein, ἐδόθη μοι: man kann ja denselben gar nicht anfassen. Daher bleibe ich mit v. Hofmann bei der lutherischen Uebersetzung, der σκόλοψ ist dem Apostel gegeben worden τῇ σαρκί. Meyer will diesen Dativ als aneignenden Dativ, für das Fleisch, welches möglicher Weise Erasmus bei seiner Uebersetzung *per carnem* auch gemeint hat, nehmen: mir gefällt aber besser die Ansicht Fritzsche's, Winer's, Osiander's, welche in diesem zweiten Dative τῇ σαρκί eine nähere Bestimmung des ersten Dativ μοί erblicken, welche nähere Theilbestimmung zu einem vorhergehenden Ganzen bei Homer so ausserordentlich häufig vorkommt. Welcher von den beiden Nominativen in unserem Satze: σκόλοψ oder ἄγγελος: das regierende Subjekt ist, wird gefragt: für σκόλοψ erklären sich die Alten, Luther, Calvin, Fritzsche, Meyer, Osiander, wohingegen v. Hofmann darauf besteht, σκόλοψ als Apposition und ἄγγελος als regierendes Subjekt zu nehmen. Er gründet seine Behauptung auf den ersten Absichtssatz: ἵνα με κολαφίζῃ, das könne ja der Pfahl nicht; allein es ist nicht einzusehen, warum dieser Absichtssatz sich nicht an die Apposition, an die Epexegese von σκόλοψ, an den ἄγγελος

anschliessen soll. Mir scheint das Zeitwort ἐδόθη in dem Hauptsatze mehr zu σκόλοψ als zu ἄγγελος zu passen: ein Pfahl wird gegeben, ein Engel aber gesandt. Der ἄγγελος wird noch näher mit Σατᾶν bezeichnet. Dieses Wort macht Schwierigkeiten: es ist nicht deklinirt, es trägt gar keine Endung. Bengel hat sich schon sehr eingehend mit diesem Nomen beschäftigt. *Paulus angelica expertus,* sagt er, *nunc angelum persentiscit contrarium. τὸ Σατᾶν non nisi bis terve habent LXX, idque ut ἄκλιτον: sed 34 locis in N. T. et in his novies a Paulo Σατανᾶς declinatur; hocque uno loco ponitur ut indeclinabile, quasi per apocopen consideratam, certe non sine causa. itaque angelus Satan hoc loco non videtur esse appositio, quasi diceretur angelus Satanas pro diabolo.* (So nahm es später Billroth.) *nam diabolus nusquam dicitur angelus, sed habet angelos suos ipse. ergo Satan aut est nomen proprium in Genitivo, aut adiectivum in nominativo, ut notetur vel angelus a Satana immissus, vel angelus infestissimus, angelus ipsi Satanae vel Diabolo similis, praescindendo a Satanae missione.* Als Adjektiv hat wohl schon Chrysostomus, sicher aber Cajetanus und neuerdings wieder Flatt Σατᾶν gefasst; aber diess ist schlechterdings nicht möglich, da dieses Wort im Neuen Testamente immer nur als *nomen proprium* vorkommt. Es bleibt daher nichts übrig, als Σατᾶν mit der Vulgata, Augustinus, Erasmus, Luther, Calvin, Osiander, de Wette, Meyer, v. Hofmann als Genitivus zu fassen. Dieser Satans-Engel ist nun aber Paulus gegeben in der Absicht, ἵνα με κολαφίζῃ. Wenn Fritzsche auch κολαφίζῃ auf σκόλοψ bezieht und annimmt, die lebhafte Vorstellung des Apostels habe auf das Subjekt übertragen, was eigentlich nur auf die Apposition passe, so stehen wir davon ganz ab, denn dass sich ein abhängiger Satz an die Apposition anschliesst, ist nicht unerhört. Der Engel soll Paulus mit Fäusten schlagen, vgl. Matth. 26, 67. 1 Cor. 4, 11. 1 Petr. 2, 20. Bengel merkt an: *caedebantur servi:* es möchte aber besser sein, hierdurch sehr heftige, niederschmetternde Schmerzen indicirt zu finden. Und schlagen soll der Satans-Engel den Gottesmann in so empfindlicher und schmählicher Weise, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. Chrysostomus hat auf das Praesens in κολαφίζῃ schon mit Recht aufmerksam gemacht: nicht früher ein Mal, nicht in vergangenen Tagen, wiederholt hat Paulus Schläge von dem Engel des Satans empfangen, er empfängt sie noch, er steht fortwährend noch unter dieser entsetzlichen Zuchtruthe, er soll fort und fort niedergedrückt, niedergehalten, auf das empfindlichste an seinem eigenen Leibe gedemüthigt werden. Sind die Schwierigkeiten, welche die Worte machen, so auch glücklich gehoben, so überstürzt uns doch sofort ein ganzes Heer von andern, sachlichen Schwierigkeiten. Der Apostel sagt aus, dass ihm gegeben worden sei ein Pfahl, ein Satans-Engel; wer hat ihm diesen Pfahl gegeben, wer hat ihn in die Fäuste dieses Satans-Engels übergeben? Wenn v. Hofmann schreibt: von wem ihm derselbe gegeben worden, ist eine unveranlasste, aber nach der Bitte, die er seinethalb an den Herrn gerichtet hat, leicht zu beantwortende Frage: so wird diese Lösung, auf die Wagschale gelegt, wohl zu leicht erfunden werden; denn wenn es einmal feststeht, dass Satan uns etwas anthun kann, so weiss ich nicht, an wen wir uns anders wenden könnten mit der Bitte, von diesen Erfahrnissen frei zu werden, als an Gott, als an den Herrn. Sollte man den Satan etwa bitten, uns abzunehmen, was er uns aufgelegt hat? In der Sache halte ich es entschieden mit v. Hofmann wider Meyer, welcher den Satan als den Geber betrachtet. Die alten

Väter haben schon ganz richtig auf den Absichtssatz hingewiesen, so spricht Augustinus *de nat. et grat. 27: neque enim diabolus agebat, ne magnitudine revelationum Paulus extolleretur, et ut virtus eius proficisceretur, sed Deus. ab illo igitur traditus erat iustus colaphizandus angelo Satanae, qui per eum tradebat et iniustos ipsi Satanae.* So unter den Neueren Rückert, Olshausen, Ewald, auch Osiander neigt sich hierher. Da Paulus nicht einen Erfolg angibt, welchen jene Ueberantwortung an den Engel des Satans für ihn gehabt hat, sondern die Absicht, in welcher dieselbe geschehen ist, so ist man genöthigt, Gott als den, der den Apostel dahingegeben hat, anzusehen. Was ist nun aber näher, diese *σάρξ*, in welcher der Pfahl sitzt? Calvin sagt sehr bestimmt: *caro hic meo iudicio non corpus, sed partem animae nondum regeneratam significat, ut sit sensus: mihi datus est stimulus, quo caro mea pungeretur: neque enim adhuc sum adeo spiritualis, quin obnoxius sim tentationibus secundum carnem,* so neuerdings wieder Bisping. Meyer fasst ähnlich wie Osiander *σάρξ* auch ethisch qualificirt: er sagt nämlich: „ein Dorn für das Fleisch, welcher den sinnlichen, zur Sünde geneigten Theil meines Wesens zu peinigen bestimmt ist.“ Mit Recht hebt v. Hofmann hervor, dass an eine Beziehung dieses Ausdruckes auf die Sündhaftigkeit der angeborenen Natur hier nicht zu denken sei, wo es sich um ein Leid handele, welches der Satans-Engel dem Apostel anthut, und nicht um eine sittliche Wirkung, welche dieses Leid auf ihn übt, sei es eine das Fleisch verführerisch reizende, wozu *σκόλοψ* nicht passt, oder eine es heilsam quälende, welche nicht Sache des Satans-Engels ist. Was ist nun aber dieser *σκόλοψ*, dieser Pfahl in dem empfindsamen Fleische, wofür hier absichtlich nicht *σώματι* von Paulus gesagt wird, welcher gar ein Engel des Satans benannt wird? Gut bemerkt Meyer: „was nun endlich die Sache betrifft, welche Paulus mit *σκόλοψ τῇ σαρκί* bezeichnet, so ist sie gewiss den Korinthern ohne nähere Nachweisung aus ihrer persönlichen Bekanntschaft mit Paulus bewusst gewesen, uns aber ist wenigstens ein specieller Nachweis versagt. Die grosse Menge von zum Theil sehr wunderlichen Erklärungsversuchen siehe bei Poli *Synops.*, Calov. *bibl. illustr. p. 518* ff., Wolf. *Curae.* Die Meinungen sind hauptsächlich dreierlei: 1) Paulus meine geistliche Anfechtungen des Teufels (sogenannte *iniectiones Satanae*), welcher ihm gotteslästerliche Gedanken (Gerson, Luther, Calov), Gewissensbisse über sein früheres Leben (Luc. Osiander, Mosheim; auch Osiander, welcher ein Körperleiden mit hinzunimmt) und dergleichen verursacht habe; die Katholiken aber, denen eine solche Auslegung zu Gunsten der mönchischen Anfechtungen willkommen sein musste, dachten gewöhnlich an satanische (nach Cardinal Hugo durch Verkehr mit der schönen Thekla erregte!) Reizungen zur Unzucht (Thomas, Lyra, Bellarmin, Estius, Cornelius a Lapide u. V., auch noch Bisping), wobei man noch oft Augustinus und Theophylactus als Gewährsmänner aufführte. 2) Paulus meine die Anfechtungen von Seiten seiner im Dienste des Satans stehenden (11, 13, 15) Gegner, (so Chrysostomus und Mehrere. Manche unter diesen denken besonders an Einen, vorzüglich feindseligen Gegner, wegen des Singulars. So unter den Alten Oecumenius und unter den Neueren Mehrere bei Wolf und auch Semler und Stolz. Chrysostomus und Theophylactus nennen beispielsweise den Schmidt Alexander, Hymenaeus und Philetus) oder die Anfechtungen und Bedrängnisse seines apostolischen Amtes überhaupt (Theodoretus, Pelagius, Beza, Calvin

und Viele, und neuerlich besonders Fritzsche, Schrader, Reiche). Endlich 3) Paulus meine ein sehr empfindliches körperliches Leiden (Augustinus und Viele, auch Delitzsch), wobei man auf sehr verschiedene namentliche Krankheiten gerathen hat, als auf hypochondrische Melancholie (Bartholinus, Wedel u. M.), Kopfschmerz (schon τινές bei Chrysostomus, Theophylactus, Pelagius, Oecumenius, Hieronymus *ad Gal. 4, 14* erwähnt; so auch Teller); Hämorrhoiden (Bertholdt), fallende Sucht oder etwas Aehnliches (Ewald und v. Hofmann), epileptische Krampfzufälle (Ziegler, Holsten)." So glatt aber, wie es nach dieser Uebersicht Meyer's zu gehen scheint, lässt sich doch nicht theilen: denn vielfach nehmen Ausleger nicht eines dieser Leiden, sondern zwei von ihnen zu gleicher Zeit an; so sagt z. B. Bengel: *hic praecipuum quiddam nominat, quod infirmitatibus eum macerabat et dolore ignominiaque occurrebat elationi, magis etiam, aut certe non minus, quam furor libidinis in membris excitatus (quo tamen quam mirabiliter excruciari possint quamlibet sanctae animae, apud Ephraimum Syrum, Estium in h. l., Joh. a Cruce, et P. M. Petruccium legere est) aut cephalalgia vehementissima.*

Calvin, welcher selbst unter diesem Pfahle im Fleische *omne genus tentationis, quo Paulus exercebatur* versteht, erklärt, dass es schlechterdings nicht zulässig sei, an Reizungen zur Unzucht zu denken. *ridiculi sunt,* sagt er, *qui Paulum existimant sollicitatum fuisse ad libidinem, itaque repudiandum est illud commentum.* Meyer sagt mit Recht, schon wegen 1 Cor. 7, 7 sei nicht entfernt daran zu denken: es wäre ein Frevel gegen den grossen Apostel. An geistliche Anfechtungen wird aber überhaupt nicht zu denken sein; das gewählte Bild eines σκόλοψ eignet sich nicht zur Darstellung einer Reizung zur Lust, sondern nur zu einer penetranten Schmerzempfindung. Auch ist es nicht denkbar, dass Paulus, welcher doch ein ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ war, wie nur Wenige, beständig in solchen Anfechtungen sich sollte befunden haben. Waren jene Leiden aber Leiden, welche mit dem Amte des Apostels nothwendig verbunden waren, so sieht man nicht ein, wie er dieses Leiden als ein ganz absonderliches ansehen und um die Errettung aus dieser Trübsal bitten konnte. Wir werden so zu der letzten Annahme hingedrängt: ein besonders schmerzliches körperliches Leiden lag Zeit Lebens auf dem Apostel. Chrysostomus mag davon freilich nichts wissen, er weist die Kopfschmerzen mit der Bemerkung weit ab: μὴ γένοιτο· οὐ γὰρ ἂν τὸ σῶμα τοῦ Παύλου ταῖς τοῦ διαβόλου χερσὶν ἐξεδόθη, ὅπου γε αὐτὸς ὁ διάβολος ἐπιτάγματι μόνον εἶκεν αὐτῷ τῷ Παύλῳ. Allein der Kirchenvater schiesst damit weit über das Ziel hinaus: man könnte diese Einrede gegen jedes Leiden, gegen jedes ἀσθένεια des Paulus gebrauchen, denn derselbe bezeichnet ja sein spezielles Leid ausdrücklich als ein von dem Engel des Satans ausgehendes Uebel. Welcher Art nun dieser Leibesschade war, lässt sich nicht ermitteln, es wird daher nicht wohlgethan sein, mehr zu sagen, als man überzeugend darthun kann und man bleibt besser mit Augustinus, Beda *(aliquem forte dolorem corporis),* Emmerling, Olshausen, Rückert, de Wette, Kling bei dieser allgemeinen Angabe stehen. Ein *non liquet* möchte ich nicht mit Billroth und Neander (Luther neigt sich übrigens auch schon hierher) hier am Platze finden. Dieses Leid nennt Paulus einen ἄγγελος Σατᾶν; der constante Gebrauch von ἄγγελος erlaubt es nicht, dieses Wort mit Calvin durch *nuntius Satanae,* welches er gleich näher so auslegt: *nuntium praeterea Satanae vocat,*

propterea quod sicuti a Satana immittuntur omnes tentationes, ita simulatque nos adoriuntur, Satanam adesse admonent. quare ad omnem sensum tentationis expergefieri nos convenit et ad repellendos Satanae insultus mature armari; auch nicht mit Grotius gleich *missus, immissus* zu fassen; es kommt dazu, dass durch das gewählte Zeitwort κολαφίζῃ das Subjekt, also der ἄγγελος Σατᾶν, als eine Person veranschaulicht wird. Dass aber Körperleiden des Satans Engel genannt werden, hat kein Bedenken: sind alle Leiden nur in der Welt als Kinder der Sünde, und ist der Satan der *primus auctor et motor* derselben, so lassen sie sich als seine dienstbaren Geister, als seine Creaturen betrachten und diess hier um so mehr, weil sie das auserwählte Rüstzeug Gottes in der Ausrichtung seines Gotteswerkes behindern.

V. 8. Seinetwegen habe ich drei Mal zu dem Herrn gefleht, dass er von mir wiche.

Nicht mit Luther, welchem die Vulgata vorausgegangen war und dem Calvin, Beza, Flatt, Osiander u. A. mehr folgen, übersetze ich ὑπὲρ τούτου so, als ob der Genitivus ein *Gen. neutrius* wäre. Mit Recht leiten die neueren Ausleger wegen des folgenden ἵνα ἀποστῇ ἀπ᾽ ἐμοῦ, was ja nicht auf σκόλοψ, sondern nur auf ein lebendiges Wesen, also hier auf ἄγγελος Σατᾶν gehen kann, den Genitiv τούτου von οὗτος ab, so Billroth, de Wette, Osiander, Meyer. Dieses Engels halben, in welchem Sinne gibt der Absichtssatz an, hat Paulus τρὶς τὸν κύριον angerufen. Unter dem κύριος haben die Alten, Calvin, auch Neander, Gott verstanden: richtiger aber versteht man mit Bengel, Osiander, de Wette, Meyer den Herrn Jesus darunter, nicht bloss wegen ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ in dem folgenden Verse, sondern hauptsächlich um desswillen, dass nicht Gott, sondern Christus in den Briefen kurzweg der Herr heisst. Chrysostomus nimmt τρίς gleich πολλάκις, ihm folgen die meisten älteren Ausleger ohne Bedenken, neuerdings noch Flatt und Emmerling. Allein es ist auf der ursprünglichen Bedeutung von τρίς zu bestehen. Gut sagt Bengel: *ter ut ipse dominus in monte oliveti. Paulus rogationes, nescio quibus ex intervallis, tres peregit: deinde palum toleravit, cum vidit, ferendum esse. ne tum quidem, cum haec scripsit, videtur palo caruisse et quamdiu se efferre potuerat.* Gut bemerkt Calvin: *significare autem vult vexationem hanc, quam fuerit deprecatus, sibi fuisse molestam: nam si levis fuisset aut facilis toleratu, non adeo optasset ab ea liberari.* Ja, schwer schlug dieser Satans-Engel den Apostel: zu drei Malen, da diese Plage ihm schier unerträglich war, — Billroth übertreibt, wenn er meint, drei Mal sei er bis zum Unterliegen, bis zur völligen Muthlosigkeit davon überwältigt worden —, hat er seinen Herrn angegangen, dass er zu diesem Peiniger sein kräftiges: ὕπαγε, Σατανᾶ! spreche. Drei Mal, aber nicht öfters, denn es geziemt sich nicht für einen ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ, auf seinen Herrn einzustürmen, wenn er es merkt, dass derselbe ihn nicht erhören will. Der Herr hat seinen Knecht nicht erhört, da er drei Mal zu ihm schrie, in der Weise, wie derselbe es begehrte: er hat ihn aber doch erhört, denn er hat ihm auf seine Bitte geantwortet und ihm durch seine Antwort geoffenbart, dass er ihn in der gewünschten Weise nicht erhören könne, dass er über Bitten und Verstehen an ihm schon gethan hat und thun wird. Schön sagt Augustinus im *sermo 354: non habeatis pro magno, exaudiri ad voluntatem, habete pro magno, exaudiri ad utilitatem. — aliquando Deus iratus dat, quod petis, et Deus propitius*

negat, quod petis. Paulus hat einen *Deus propitius:* sein Herr hat sich ihm nicht unbezeugt gelassen, er hat ihm sogar den Grund, warum er seine Bitten in Gnaden abschlage, nicht verschwiegen.

V. 9. Und er hat zu mir gesagt: lass dir an meiner Gnade genügen: denn die Kraft ist in der Schwachheit vollendet. Darum will ich mich vielmehr am liebsten rühmen meiner Schwachheit, auf dass die Kraft Christi bei mir wohne.

Der Herr, zu dem Paulus gefleht hat, hat wohl, als er zu dem dritten Male ihn anrief, zu ihm geredet. Rückert findet dieses Perfektum *εἴρηκε* befremdlich. Winer bemerkt aber S. 243 sehr gut: „es steht dieses Perfektum von einer Eröffnung des Herrn, die nicht bloss als damals geschehen, sondern als fortdauernd gültig (er hat mich beschieden und dabei muss ich's bewenden lassen) bezeichnet werden soll.“ Ich möchte statt des resignirten „dabei muss ich es bewenden lassen“ aber lieber sagen: der Herr hat mir gesagt, und ich lasse mir das gesagt sein, ich halte mich an sein Wort: *ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου κτλ.* Wie dieses Wort dem Apostel kund geworden ist, wird nicht weiter angegeben: möglicher Weise in einer neuen *ὀπτασία* und *ἀποκάλυψις*. Die lutherische Uebersetzung dieses Zuspruches Jesu Christi ist nicht ganz genau: es genügt dir meine Gnade, heisst es wörtlich, d. h. mehr bedarfst du nicht, meine Gnade ist und soll für dich allgenugsam sein. Unter dieser *χάρις* will Rückert nur das Wohlwollen verstehen, aber jedes Wohlwollen des Herrn ist, weil wir es nicht verdienen, Gnade und der Herr hat doch auch dem Apostel Paulus nicht in gewöhnlichem Masse sein Wohlwollen zugewandt. Er hat Gnade vor seinem Herrn gefunden, in ganz ausgezeichneter Weise hat sich an ihm des Herrn Wohlwollen bethätigt. Chrysostomus denkt an die besondere Gabe der Wunder: er sagt zu unserer Stelle: *τουτέστιν, ἀρκεῖ σοι, ὅτι νέκρους ἐγείρεις, ὅτι τυφλοὺς θεραπεύεις, ὅτι λέπρους καθαίρεις, ὅτι τὰ ἄλλα θαυματουργεῖς· μὴ ζήτει καὶ τὸ ἀκίνδυνον καὶ τὸ ἀδεὲς καὶ τὸ χωρὶς πραγμάτων κηρύττειν.* Calvin nimmt hier gar eine Metonymia an, *vocabulum gratiae hic non favorem Dei — sed auxilium spiritus sancti significat, quod nobis a gratuito Dei favore provenit.* Allein jene Beziehung der Gnade Gottes auf die Wunder ist eine willkürliche Beeinträchtigung dieses vielumfassenden Begriffes der *χάρις*, und Calvin übersieht ganz, dass hier *χάρις* und *δύναμις* unterschieden werden und ein sehr deutlicher Fortschritt in der Rede statthat. Seines Herrn Gnade, die ihm so wunderbar, so überschwänglich widerfahren ist, die durch die Freude und den Frieden im heiligen Geist über sein Herz ausgegossene Gnade seines Herrn ist an und für sich schon genug, vollkommen genug. Aber diese Immanenz des Herrn in uns in seiner *χάρις* ist nicht bloss ein ethisches, sondern auch ein dynamisches Kommen des Herrn zu uns. Seine Gnade ist Kraft und Leben: ist seine Gnade in uns, so ist auch seine Kraft in uns, denn seine Gnade ist die Spitze, die Vollendung, die *ἀκμή* seiner *δύναμις*. Wo der Herr sich in seiner Gnadenfülle offenbart, da thut er es auch mit seiner Kraftfülle. An der Gnade des Herrn soll Paulus sein seliges Genüge haben und sich nicht wegen seiner *ἀσθένεια* bekümmern, die Kraft des Herrn bedarf, um sich in ihrer ganzen Mächtigkeit zu erweisen, unserer Schwachheit, sie kommt nur an und in unserer Schwachheit zu ihrem Vollmasse, zu ihrer vollendeten Erscheinung. Wir streichen das *μοῦ* nach *δύναμις*, welches schon von Lachmann, Tischendorf geschehen, um so mehr, als es

der *codex sinaiticus* auch nicht hat. Der Satz lautet wie eine allgemeine Wahrheit: *ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.* Die gewöhnliche Auslegung ist die, welche wir bei Chrysostomus (*μὴ δόξῃ τοῦτο ἀσθενείας εἶναι ἐμῆς, τὸ πολλοὺς εἶναι τοὺς ἐπιβουλεύοντας καὶ δέροντάς σε καὶ ἐλαύνοντας καὶ μαστίζοντας· τοῦτο μὲν αὐτὸ δείκνυσί μου τὴν δύναμιν. ἡ γὰρ δύναμίς μου, φησίν, ἐν ἀσθενείαις τελειοῦται, ὅταν διωκόμενοι τῶν διωκόντων περιγίνησθε, ὅταν ἐλαυνόμενοι τῶν ἐλαυνόντων κρατῆτε, ὅταν δεσμιούμενοι τοὺς δεσμιοῦντας τρέπησθε*) und bei Calvin finden: *Videtur infirmitas nostra,* sagt dieser, *obstaculo esse, quominus virtutem suam Deus in nobis perficiat. id non tantum negat Paulus: sed e converso asserit, tunc rite demum perfici Dei virtutem, quum infirmitas nostra apparet. quod ut clarius intelligamus, distinguendum est inter Dei virtutem et nostram. — virtus mea, inquit Dominus, hoc est, quae hominum opitulatur inopiae, quae eos collapsos erigit et deficientes recreat, perficitur in hominum infirmitate: hoc est, materiam habet se exserendi, quum se prodit hominum infirmitas: neque id modo, sed clarius agnoscitur, ut decet. nam verbum perfici relationem habet ad hominum sensum et agnitionem: quia non perficitur, nisi palam reluceat, ut habeat suam laudem. nam ne homines quidem eam gustant, nisi prius suae necessitatis fuerint convicti: et statim obliviscuntur, quid valeat, nisi assidue infirmitatis suae sensu exerceantur.* Allein diese Auffassung wird dem *τελεῖται* nicht gerecht: gut sagt v. Hofmann: „dass die Kraft in solchem und durch solches, das selber Kraft ist, ausrichte, was sie will, ist nicht das höchste, dessen sie fähig ist. Erst da gelangt sie zu ihrer vollen Auswirkung — ein Begriff, welchen *τελεῖται* entsprechender ausdrücken dürfte, als *τελειοῦται* —, wo Schwachheit ihr zum Mittel ihrer Selbstbethätigung dient.“ Meyer ist derselben Ansicht. Christi Kraft wird erst in unserer Schwachheit, wenn sie uns bewusst geworden ist, recht, in vollem Masse wirksam. Dann öffnen wir alle Schleusen, dass dieser Gnadenregen uns überströmen kann, dann erschliessen sich alle Poren bei uns, um die Kräfte der zukünftigen Welt in sich aufzunehmen: dann steht nichts Eigenes, Selbstisches der Kraft des Herrn mehr im Wege, dieselbe findet dann eine freie Bahn, ein williges Werkzeug, ein dankbares Arbeitsfeld.

Nicht umsonst hat der Herr zu seinem Knechte gesprochen: der Ausspruch des Herrn hat ihn den Wahlspruch finden lassen: *ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.* Das *μᾶλλον* hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht: Grotius, Emmerling, wohl auch Luther mit seinem „am allerliebsten“, verbinden es mit dem Superlativ *ἥδιστα,* welche Verbindung aber unerhört ist. Erasmus und Estius beziehen es auf *ἐν ἀσθενείαις, magis ac potius, quam in ulla alia re, qua videar excellere:* Bengel und Billroth ebenso, aber nur bestimmter: *potius gloriabor in infirmitatibus meis, quam in revelationibus.* Winer bemerkt, dass *μᾶλλον* zu der ganzen Redensart gehöre, das *ἥδιστα* zeige den Grad des Rühmens, das *μᾶλλον* aber mache den Gegensatz zu dem Vorigen. Vielmehr also will ich mich sehr gern rühmen, als, unzufrieden damit, Gott um Enthebung aus den *ἀσθενείαις* zu bitten. So Osiander, Meyer, v. Hofmann. Der Herr, des Herrn Ruhm und Ehre geht dem Apostel über Alles, da er nun aus dem Munde des Herrn gehört hat, dass seine Kraft unsere Schwachheit fordert, um sich in ihrer ganzen, unerschöpflichen, unbegreiflichen Machtfülle zu bethätigen, so will er herzensgern schwach sein, so mag er aus seinen Leiden, aus seinen peinigenden

Schmerzen nicht heraus. Er will sich seiner Leiden rühmen von ganzer Seele, sich seinen Leiden unterwerfen mit jauchzendem Geiste, je schwächer er ist, desto wirksamer wird ja des Herrn Kraft in ihm, wenn er am schwächsten ist, ist der Herr ja am vollsten, am kräftigsten in ihm, wenn er nichts ist, so ist der Herr ja dann gerade Alles in ihm. Den Herrn möchte er in seiner ganzen Kraft über sich wohnen haben, darum will er sich seiner Leiden fort und fort mit Herzenslust rühmen. Der Satz, welcher die Absicht, die Hoffnung, welche ihn bei dem Rühmen seiner Schwachheiten beseelt, aussagt, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ κτλ., wird wohl am besten so verstanden, dass man dieses Zeitwort zurückblicken lässt auf die σκηνή Gottes unter Israel, auf die Schechina, welche das Volk beschirmte und verherrlichte, so Beza, Estius, Bengel, Semler, Flatt, Osiander, Meyer, Olshausen. Es wird sich aber mit dem ἐπ' ἐμέ nicht vertragen, diese Kraft Christi in dem Apostel als in ihrer Wohnung befindlich sich zu denken; sollte das gesagt werden, so würde ἐν ἐμοί hier stehen: diese Kraft erscheint vielmehr als eine über dem Apostel schwebende Wolke, als eine Hütte, welche ihn in ihrem Schatten wohnen lässt: so schon Bengel: *ut tamquam tentorium superobtegat me.* Was Paulus hoffte und erstrebte, das hat er auch erreicht: er rühmte sich seiner Schwachheiten und die Kraft des Herrn waltete segnend über ihm: er bekennt ja gleich in dem folgenden Verse aus reicher Erfahrung: ὅταν ἀσθενῶ, τότε δύνατός εἰμι. Wie du nur in die Höhe fahren kannst, wenn du zuvor in die Tiefe gefahren bist, so kannst du auch nicht stark werden, wenn du nicht schwach geworden bist, nicht schwach bleibst. *Ergo*, sagt Calvin, *quem pudet huius gloriae, is ianuam Christi virtuti claudit et eam quodammodo a se repellit. tunc enim locum damus Christi gratiae, dum vera animi submissione infirmitatem nostram sentimus et confitemur. valles pluvia rigantur ad foecunditatem, cum interea summi altorum montium vertices sicci manent. vallis ergo fiat, qui coelestem spiritualis Dei gratiae pluviam vult suscipere.*

---

3. Der Sonntag Quinquagesimae.

1 Cor. 13.

Das Alte Testament enthält das hohe Lied von der Liebe, von der Liebe nämlich, welche den Herrn und seine Braut, die Gemeinde, verbindet; vergebens suchen wir in ihm nach dem hohen Liede von der Liebe, welche ihr Band um die Kinder des Hauses, um die Kinder des Reiches schlingt. Die Bruderliebe kommt in dem Alten Bunde aus schwachen Ansätzen, aus unvollkommenen Anfängen nicht heraus, im Neuen Bunde erst reift in dem warmen Sonnenscheine der Liebe Jesu Christi zu seinen Brüdern nach dem Fleische die Frucht der Bruderliebe. Paulus ist es und nicht Johannes, der diesen Psalm aus höherem Chore, der dieses hohe Lied der Liebe im Neuen Testamente gesungen hat, dieses neue Lied von der brüderlichen Liebe der Christen unter einander. Der Sonntag, welcher der Leidenszeit in dem engsten Sinne des Wortes vorangeht, ist mit diesem Preisgesange ausgestattet: wir finden in dem 349. Sermone des Augustinus schon die beiden Texte dieses Sonntages — diese Epistel und den Blinden bei Jericho —

mit einander behandelt als Einleitung auf die sogenannte Quadragesima. Wir eröffnen den Cyklus der biblischen Bilder aus der heiligen Passion des Herrn gewöhnlich mit der Salbung in Bethanien. Wie dort der Duft der ungefälschten, köstlichen Narde das ganze Haus erfüllte: so ist ja dieser Preisgesang auch ungefälscht und köstlich. Den Korinthern weiht Paulus dieses Lied; den Korinthern, welche ihn so schwer gekränkt, so tief verletzt hatten, bringt er mit einem Herzen, das vor Liebe gegen sie bricht, diese herrliche Gabe, das Beste, was er hat, entgegen. Der süsse Geruch, der köstliche Duft, mit welchem dieses Opfer ungeheuchelter, ungefälschter Bruderliebe das ganze Haus erfüllte, da die Gemeinde zu Korinth versammelt war, ist in alle Welt ausgegangen und soll sich wie eine Wolke des Segens über diese Zeit des Kirchenjahres lagern. Hier braucht man kein Oedipus zu sein, um das Räthsel der Sphinx, welche ja in den Perikopen des Kirchenjahres uns so manche schwere Nuss zu knacken gibt, richtig zu lösen. Paulus schreibt (Röm. 5, 8): *συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγαπὴν εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε.* Diese Worte sind recht eigentlich die Ueberschrift des Portales, durch welches wir jetzt ziehen müssen. Das bittere Leiden, das unschuldige Sterben Jesu Christi ist der höchste Preis der Liebe Gottes des Vaters, der seinen eingeborenen Sohn für uns Sünder in den Tod gibt, und der Liebe Gottes des Sohnes, der zu diesem Opfer seiner selbst für uns von Herzen bereit ist. Wir sollen diese Liebe mit Liebe erwidern. Gott der Vater und Gott der Sohn wollen aber, dass wir die Liebe, welche wir zu ihnen in dem Herzen tragen, an unsren Brüdern erweisen: was wir denselben thun, das wollen sie ansehen und annehmen, als hätten wir es ihnen selbst gethan.

V. 1. Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle.

Der Preis der Bruderliebe besteht, wenn wir ihn näher ansehen, aus drei Theilen: der erste Theil umfasst die drei ersten Verse. Beza hat dieses schon erkannt, er sagt: *de charitate primo loco disserit, cuius praestantiam primum ex eo demonstrat, quod nisi ipsa intervenerit, reliqua omnia dona sint pro nihilo coram Deo, quod partim inductione probat, partim etiam argumento a causa finali. quorsum enim illa dona nisi ad Dei gloriam et ecclesiae utilitatem, ut ante probavit? dona autem ista, nisi adsit charitas, nullum rectum usum habent.* Dieses Lob der Liebe steht, was Beza ausdrücklich hervorhebt, in dem innigsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden; es ist dieses bei der Exegese dieses Schriftabschnittes stets im Auge zu behalten. Die Korinther meinten, ohne die brüderliche Liebe auskommen zu können, die Gnadengaben, deren absonderliche Pflege, deren grossartige Ausnützung hielten sie für den geradesten Weg zum Himmel: Paulus aber kennt einen anderen Weg, der besser, der gottwohlgefälliger ist. Man kommt nicht durch Glossolalie, nicht durch Gnosis, nicht durch Wunderwerke zu dem Ziele: die Liebe ist die beste Gottesgabe, der köstliche Weg, welchen der Apostel nach dem letzten Satze des 12. Capitels weisen will. Die Liebe ist auch der Weg, auf welchem Jesus seine ganze Lebenszeit und auch in seiner Leidenszeit (denn wie er hatte geliebt die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie

bis an's Ende [Joh. 13, 1]) gewandelt ist! Diese Liebe vergleicht Paulus zuerst mit den sogenannten Geistesgaben und weist nach, dass die angestauntesten Charismen nichts sind ohne dieselbe. Die Korinther stellten unter diesen die Glossolalie oben an, diese erschien ihnen, wie wir aus dem vierzehnten Kapitel ersehen, als das *non plus ultra.* Paulus nimmt desshalb seinen Ausgang von diesem Zungenreden. Theodoretus, dem unter den Alten Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius und unter den Neueren Bengel, Billroth, Meyer u. A. beistimmen, bemerkt dazu: *πρῶτον ἁπάντων τέθεικε, τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος, τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.* Allein v. Hofmann hat noch einen andern Grund richtig gefunden, wesshalb Paulus von der Glossolalie seine vergleichende Untersuchung anhebt. Es ist eine aufsteigende Linie wahrzunehmen, die Kreise werden immer enger gezogen um den Mittelpunkt — die Liebe: mit jedem folgenden Stücke kommt Paulus immer näher an die Liebe. Am fernsten steht ihr das Sprachenreden, da es nichts weiter ist, als die an sich selbst Niemandem Etwas bietende Wirkung einer den Menschen überkommenen Verzückung, wie ja der Glossolalet nach 14, 2 *οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ,* und nach 14, 14 keine Frucht bei den Anderen, in der Gemeinde (bei sich gesteht V. 4 *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ* bereitwillig zu) schafft, wie aus den Worten: *ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι* hervorgeht. Es heisst hier: *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων.* Rückert möchte dieses *ἐὰν λαλῶ* so fassen, dass es gleich wäre: *εἰ καὶ λαλοίην*: allein *ἐὰν λαλῶ* ist hier wie auch sonst zu nehmen: gesetzt den Fall, dass ich spräche mit Sprachen oder mit Zungen, so lässt sich lexikalisch gleich richtig übersetzen. Die kirchenväterlichen Ausleger nehmen durchgängig *γλῶσσαι* von Sprachen und behandeln an dieser Stelle die Frage, ob die Engel wirklich sprechen. Ihre Ansichten über diesen Punkt sind sehr verschieden: Calov, Bengel u. A. haben sich um diese kitzlige Frage so herumgemacht, dass sie unter diesen Sprachen der Engel die Sprache verstehen, welche die Engel nicht unter einander reden, sondern nur im Verkehre mit den Menschen gebrauchen. Allein dieser Ausweg wird durch die richtige Bemerkung Meyer's verschlossen, dass die Engel bei ihren Erscheinungen mit den Menschen in deren Muttersprache sprechen. An und für sich kann es auch nicht dem geringsten dogmatischen Bedenken unterliegen, den Engeln Sprache oder Sprachen zuzuerkennen: die heilige Schrift redet im Alten wie auch im Neuen Testamente, man denke doch nur an die Offenbarung Skt. Johannis, von Liedern, welche die Engel im höheren Heiligthume Gott singen, damit legt sie den Engeln Sprachorgane und die Sprache selbst bei. Fasst man die Engel mit mir nicht als leiblose Wesen, sondern nur als Wesen mit verklärter Leiblichkeit, mit Geistleibern, so versteht es sich von selbst, dass ihr verklärter Leib ihnen auch ein Werkzeug darbietet, um ihre Gedanken einander mitzutheilen: denkt man sie sich als reine, leiblose Geister, so muss man wenigstens ein Analogon von unserer Sprache annehmen, d. h. irgend ein Mittel, sich unter einander zu verständigen, denn sie leben ja nicht wie Einsiedler, ein jeder in seine Zelle vermauert, sondern in Gemeinschaft. Wenn neuere Exegeten wie Rückert, Baur, D. Schulz, Olshausen, Rossteuscher absolut hier *γλῶσσαι* im Sinne von Sprachen nehmen wollen, so ist das nichts anders als Willkür, als ein Machtspruch, wie de Wette und Meyer mit Recht sagen. Unsere Stelle wenigstens bietet schlechterdings kein Moment, um diese Streitfrage:

Sprache oder Zunge: zu einem sicheren Entscheide zu bringen. In der Gemeinde zu Korinth ward nun aber schwerlich in verschiedenen Sprachen geredet, wenigstens ist dieser Umstand nirgends von dem Apostel erwähnt und sicher hätte er ihn erwähnt, wenn es so gewesen wäre, denn er hätte sonst ja das Auffallendste bei der Sprachengabe verschwiegen; und doch spricht Paulus von *γένη γλωσσῶν* 1 Cor. 12, 10, ja diese mancherlei Sprachen, wie Luther übersetzt, diese verschiedenartigen Zungen eigneten einer Person, man beachte dort das *ἑτέρῳ*. Wir denken uns daher am besten diese *γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων* so, dass sie die ganze Mannichfaltigkeit, die reiche Verschiedenartigkeit der begeisterten Ergüsse ausdrücken. Paulus greift aber noch weiter: selbst wenn er reden könnte, wie ein Engel redet im Zustande höchster Begeisterung. Nach Heydenreich soll aber an Engel eigentlich gar nicht mehr gedacht werden: er sagt: „*ἄνθρωποι et ἄγγελοι ad significandam notionem universitatis cuiusdam invicem coniunguntur, cf. 4, 9. si linguis uti possem omnibus et universis, inter homines diversissimarum gentium atque terrarum usitatis* (alle möglichen Sprachen in der Welt)." Das geht aber über alles Mass des Erlaubten. Meyer verweist uns auf jenes Homerische: Ilias 2, 489: *εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν*. Allein diese homerische Stelle ist doch keine eigentliche Analogie, denn der Engel verhält sich zu dem Menschen nicht quantitativ, sondern qualitativ. Chrysostomus lenkt schon auf die richtige Deutung hin mit seiner Bemerkung: *γλῶτταν δὲ ἀγγέλων ἐνταῦθα φησίν, οὐχὶ σῶμα περιτιθεὶς ἀγγέλοις, ἀλλ' ὃ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· κἂν οὕτω φθέγγωμαι, ὡς ἀγγέλοις νόμος πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι.* Gut sagt Calvin: *angelorum linguam hyperbolice posuit pro singulari aut eximia*, ähnlich Beza, Osiander, Meyer, de Wette, v. Hofmann. Was wäre er, wenn er im Stande wäre, wie die begeistertsten Zungenredner in Korinth, ja selbst wie ein Engel zu reden, aber die Liebe nicht hätte. Paulus bedient sich nur zwei Mal des Begriffes der Liebe in dem Sinne von der Liebe des Christen zu seinem Herrn, 1 Cor. 16, 22 (hier *φιλεῖν*) und Eph. 6, 24 (hier aber *ἀγαπᾶν*), sonst, wo er von der Liebe schlechthin redet, versteht er unter dieser *ἀγάπη* die Liebe der Christen unter einander. Ohne diese Bruderliebe, so bald als ihm diese Liebe ausgeht und so lange sie ihm fehlt, *γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον*. Mit Unrecht haben sich Aeltere und zuletzt wieder Flatt und Olshausen nicht bei der gewöhnlichen Bedeutung von *χαλκός*, Erz, beruhigt und dafür ein aus Erz gefertigtes Instrument genommen: es ist aber bei der ursprünglichen Bedeutung stehen zu bleiben. Die Rede ist wieder in schöner Linie aufsteigend: das Erz tönt von Natur, in dem *κύμβαλον* ist das tönende Erz kunstgerecht zu einem musikalischen Instrumente verarbeitet worden. Der Ton der Cymbel scheint dem Apostel nicht angesprochen zu haben, das beigefügte Particip *ἀλαλάζον* scheint mir wenigstens das zu verrathen. Das Wort ahmt den Ton des Instrumentes nach, es ist ein laut und scharf tönendes, ein schreiendes. Der Sinn ist klar: Chrysostomus sagt schon gut: *εἶδες, ποῦ τὸ χάρισμα ἐπάρας, ποῦ καθεῖλον αὐτὸ καὶ κατέῤῥιψεν; οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς εἶπεν, ὅτι οὐδέν εἰμι, ἀλλ' ὅτι γέγονα χαλκὸς ἠχῶν, ἀναίσθητόν τι καὶ ἄψυχον. πῶς δὲ χαλκὸς ἠχῶν; φωνὴν μὲν ἀφιείς, εἰκῇ δὲ καὶ μάτην καὶ εἰς οὐδὲν δέον. πρὸς γὰρ τῷ μηδὲν ἀνύειν καὶ παρενοχλεῖν δοκῶ καὶ φορτικός τις εἶναι καὶ ἐπαχθὴς τοῖς πολλοῖς. ὁρᾷς, πῶς ὁ ἀγάπης ἀπεστερημένος τοῖς ἀψύχοις προσέοικε καὶ ἀναισθήτοις.* Gut sagt Luther: „das ist, wer also wohl lehren und predigen

könnte, als kein Mensch oder irgend ein Engel, dass die Worte auf's allerliebste und der Sinn und Verstand recht und der allerbeste wäre, und hätte der Liebe nicht, das ist, ich suchte damit meine Ehre und nicht meines Nächsten, so wäre ich wie ein tönend Erz oder eine klingende Schelle; das ist, ich möchte vielleicht Andere damit etwas lehren und die Ohren voll klingen, aber ich wäre vor Gott nichts. Denn gleichwie eine Glocke oder Schelle ihren eigenen Klang nicht höret, noch desselbigen gebessert wird: also verstehet solcher Prediger selbst nicht, was er sagt, und dess nichts gebessert vor Gott, denn er weiss wohl viel, weil er's aber nicht in der Liebe brauchet, weiss er doch nicht, wie er wissen soll. 1 Cor. 8, 1 und 2. Darum viel besser wäre ein Stummer und der nicht wohl reden könnte, und lehret doch in der Liebe und Demuth, denn er als ein Engel redet, und suchet doch nur das Seine." Das tönende Erz, die klingende Schelle gibt wohl einen Laut von sich, aber diesem Laute fehlt die Seele, der innere Gehalt, das schlagende Herz. Wer noch so schön, glänzend, hinreissend zu reden versteht, aber bei dem der goldene Spruch nicht gilt: *pectus est, quod facit disertos*, da sind diese schönen Worte nichts, als ein seelenloses, herzloses, eitles Geklingel, da sind die schwungvollsten Reden nichts anders, als hohle, lauttönende Phrasen. Quillt deine Rede nicht aus dem tiefen Grunde der Liebe zu den Brüdern, so hat sie keinen Werth vor Gott und den Menschen: vor Gott nicht, denn diese liebelose, kalte Rede legt es an den Tag, dass du die Liebe des Herrn noch nicht geschmeckt und erkannt hast; und vor den Menschen nicht, denn solche Rede ohne Liebe erweist auch nichts Liebes dem Nächsten, sie erbaut, sie bessert, sie tröstet, sie stärkt ihn nicht.

V. 2. Und wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntniss, und wenn ich allen Glauben hätte, also dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Die Rede des Apostels schreitet in schönster Ordnung weiter: er stellt die Prophetie, welche in der Gemeinde zu Korinth auch blühte, aber dort der Glossolalie nachgestellt wurde, hoch über die Glossolalie, weil dieselbe, was jene nicht thut, leistet, nämlich die Gemeinde, den Bruder in dem Glauben fördert. Aber er weiss ein anderes Gut, das lange nicht so wie diese Prophetie gleisst und glänzt, das steht ihm noch hoch über diesem Charisma, das ist wieder die Liebe, die erst etwas aus ihm, die ihn erst zu etwas macht. Die Rede hebt wieder mit *ἐάν* an, wovor der Verbindung wegen nur noch *καί* tritt, und da der Apostel in unserem Verse noch ein Mal mit diesem *καὶ ἐάν* einen Satz beginnt, scheint es die Symmetrie zu fordern, dass wir: *καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν, καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν*: als einen Satz nehmen. Sonst subsumirt Paulus allerdings nicht unter die *προφητεία* den *λόγος σοφίας* und den nahe verwandten *λόγος γνώσεως*, cf. 1 Cor. 12, 8 und 10: aber ein zwingender Grund liegt nicht vor, wesshalb die Weissagung nicht in dem Wissen aller Geheimnisse und in dem Besitze von aller Erkenntniss sich beweisen sollte. Weissagen, *προφητεύειν*, heisst nach Paulus: Verborgenes durch das Wort offenbaren mittelst einer von dem heiligen Geiste gewirkten Erkenntniss. Wer weissagen will, muss Geheimnisse wissen, seien es Geheimnisse des Willens und der Wege Gottes, seines Wesens, seiner Rathschlüsse, seiner Führungen, seien es Geheimnisse des Menschen, seines Herzens, seines

Lebens. Und dieses Wissen von den Mysterien muss zugleich ein Erkennen derselben sein: zur *γνῶσις* gehört ganz wesentlich der Blick, welcher in die Tiefen hinabdringt, und das Vermögen, das, was man dort geschaut hat, in das Wort zu kleiden, wenn ein wirkliches Prophezeien stattfinden soll. Der Prophet ist nichts, wenn er nicht eine eindringende, gründliche *γνῶσις* von *μυστήρια* besitzt: Gottes Geist muss ihm die *μυστήρια* geoffenbart und sein Geist muss diese ihm gewordenen Offenbarungen erkennen. Paulus betont übrigens hier im ersten erläuternden Nachsatze nicht *πάντα*, sondern *μυστήρια*, denn es kann nicht darauf ankommen bei der Prophetie, dass man *omnia possibilia* wisse, hier gilt es nicht *multa*, sondern *multum*, ein Mysterium, aber dieses eine dann auch so, dass man es nach seiner Länge und Breite, Höhe und Tiefe erkennt; desshalb steht bei dem zweiten Nebensatze *πᾶσαν* in der Tonstelle. Noch ein Mal setzt Paulus an, ehe er den angefangenen Satz zu Ende führt und sagt: *καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν.* Die Reformatoren kamen hier den katholischen Auslegern gegenüber etwas in das Gedränge, da zu ihrer Zeit, was jetzt Gemeingut aller Exegeten ist, noch ganz unbekannt war, dass nämlich der Begriff *πίστις* in dem Neuen Testamente nicht immer eine und dieselbe Bedeutung hat. Gut sagt Calvin, dem Luther übrigens die Fackel schon längst vorgetragen hatte, so wie auch Melanthon: *haec fides, de qua loquitur, particularis est: quod patet ex particula continuo adiecta: adeo ut montes transferam. proinde nihil faciunt sophistae, dum hoc loco abutuntur ad extenuandam fidei virtutem. quum ergo vocabulum fidei sit πολύσημον, prudentis est lectoris observare, qua significatione sumatur. Paulus autem, quemadmodum iam dixi, est sui interpres, qui fidem hic ad miracula restringit. ea est, quam vocat Chrysostomus signorum, nos particularem: quia non apprehendit totum Christum, sed tantum potentiam in edendis miraculis: ideoque interdum in homine esse potest absque spiritu sanctificationis, qualiter fuit in Juda.* Meyer mag nicht unter dieser im Allgemeinen, im Unterschied nämlich von der *fides salvifica* richtig von Calvin geschilderten *πίστις* den Wunderglauben verstehen, er verweist auf 12, 9, wo von dem *χάρισμα τῆς πίστεως* das *χάρισμα ἰαμάτων* unterschieden wird. Wir werden ihm Recht geben müssen; die Glaubenskraft, der Glaubensheroismus zeigt sich nicht ausschliesslich in solchen Wunderthaten, er zeigt sich, mit v. Hofmann zu reden, in jeder unbedingten Willenszuversicht, welche über jedes entgegenstehende Hinderniss, wie unbesieglich es auch dem gemeinen menschlichen Vermögen sei, kraft der Wundermacht Gottes, an die sie sich hält, obzusiegen vermag. Die Höhe, zu welcher sich dieser Glaube aufschwingt, die Hindernisse, welche dieser heroische Glaube überwindet, wird in einer sprüchwörtlichen Redensart angedeutet, welche Paulus wohl wie der Herr selbst, in dessen Munde wir sie zuerst finden, cf. Matth. 17, 20 und 21, 21, aus dem sprüchwörtlichen Schatze des Volkes entlehnt hat. Das, was Menschen schier unmöglich scheint, ja das, was Menschen absolut unmöglich ist, das bringt in der Kraft des Gottes, an welchen er glaubt, dieser Glaubensheros zu Stand und Wesen. Aber alle Weissagung, alle Glaubensthat ist nichts werth ohne Bruderliebe: der Refrain lautet wieder: *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι.* Nach Osiander will Paulus damit sagen, dass der wahre Werth des Einzelnen vor Gott von der Brauchbarkeit für das Ganze abhange, in die er eingeht. Hiergegen erklärt v. Hofmann, dass es nicht von dem Werthe vor Gott, sondern von dem persönlichen

Werthe eines solchen Menschen überhaupt zu verstehen sei. Da Paulus jene von Osiander vorgenommene Beschränkung mit Nichts andeutet, so muss man bei der allgemeinen Aussage stehen bleiben. Der Mensch, welcher noch so sehr die Gabe der Weissagung und der Kraft besitzt, ist absolut nichts, nichts nach allen Beziehungen hin, nichts in jedem Betrachte, nichts Gott und den Menschen gegenüber, und wenn nur nichts, wenn nicht noch etwas weniger wie nichts! Gottes Geist gibt die Weissagung, dass dadurch das Haus des Herrn in dem Einzelnen und in der Gemeinde erbaut werde, gibt es eine Erbauung, gibt es ein Zurechthelfen ohne Liebe zu dem, dem du helfen willst? Jedes sich Bemühen um den Nächsten, das nicht aus der Liebe fliesst, das nur geschieht, um seine Gaben zu zeigen, stösst ab, verletzt den Bruder und bringt vor Gott in Schuld, denn er hat die Gaben uns mitgetheilt, um mit ihnen zu dienen. Wer noch so grossen Glauben hat, dass er Berge versetzt und hat die Liebe nicht, der hat den Berg noch nicht versetzt, den wir zu allererst versetzen und in das Meer schleudern sollen, wo es am tiefsten ist: ich meine den Berg des selbstsüchtigen, eigennützigen, selbstgefälligen und selbstgerechten Wesens. Er ist dann nichts, denn es fehlt seinem gepriesenen Glauben die Liebe; die Liebe, in welcher der wahre Glaube nicht nur thätig sein soll, sondern in welcher der Glaube selbst seine Herzenswurzel hat. Wenn ältere und neuere Exegeten die Frage aufwerfen, ob Paulus hier von wirklichen, möglichen Dingen, oder nur von gedachten, unmöglichen rede: so gehört das eigentlich nicht zur Sache. Augustinus, Basilius M., die meisten Kirchenväter, Erasmus, Luther ganz entschieden, behaupten, Paulus setze einen unmöglichen Fall. Chrysostomus schwankt, er sagt das eine Mal: *τὸ οὐκ ὂν ὡς ὂν ὑπέθετο· ὅπερ ἀεὶ φιλεῖ ποιεῖν, ὅταν ὑπερβολὴν παραστῆσαι βουληθῇ* mit Verweisung auf Gal. 1, 8 und Röm. 8, 39: anderer Seits aber schreibt er zu unserem Verse: *πολλοὶ χαρίσματα ἐπιδειξάμενοι, ἐπειδὴ φαῦλοι γεγόνασιν, ἐκολάσθησαν, ὡς ἐκεῖνοι οἱ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προφητεύσαντες καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐκβαλόντες, καὶ δυνάμεις πολλὰς ποιήσαντες, ὡς Ἰούδας ὁ προδότης.* (Matth. 7, 22.) Es ist nicht abzusehen, warum es nicht sein könnte, dass Leute, welche die höchsten Einsichten in Gottes Wesen und Willen besitzen, welche staunenswerthe Glaubensthaten verrichten, der Bruderliebe ermangeln: ist mit höherer Erkenntniss denn immer auch ein höherer Grad des sittlichen Lebens gesetzt, ist mit dem Arbeiten an Anderen nicht die Gefahr verbunden, dass man die Arbeit an dem eigenen Herzen vernachlässigt? Ist es nicht möglich, dass einer im Vertrauen auf das Wort des Psalmisten, Psalm 91, 11 f., den *salto mortale* von der Tempelzinne unternimmt, dass die Leute ihn, den die Engel auf ihren Händen hinabgetragen haben, auf ihre Hände nehmen und ihm dienen, statt dass er dem Herrn gleichgesinnt durch selbstverleugnungsvolles, demüthiges Dienen in der Liebe in die Höhe hinauf sich arbeitet? Der Herr setzt den Fall, welchen viele Exegeten für unmöglich, also für eine Hyperbel halten, in furchtbarem Ernste als schreckliche Wirklichkeit: Chrysostomus hatte schon die Stelle Matth. 7, 22 f. im Auge.

V. 3. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nicht nütze.

Noch einen Schritt geht Paulus weiter: „er steigt von dem, was Gabe ist, sagt v. Hofmann, zu solchem auf, das Einer kraft eigenen Willens-

entschlusses sei es dem Nächsten zu Gute oder in Vertretung der Sache Gottes thut.“ Wie eng ist der Kreis nun gezogen um die Bruderliebe herum, von welcher Paulus reden will. Er ist von dem Zungenreden ausgegangen, wo Einer wohl redet vor dem Andern, aber nicht zu dem Andern: er ist dann zu dem Weissagen fortgeschritten, da Einer den Andern mit seiner Rede bestimmt im Auge hat: er ist dann von dem Reden zu dem Thun fortgegangen. Zuerst zu dem Thun, das, dem Zungenreden entsprechend, den Nächsten nicht weiter berücksichtigt, obgleich es auch vor ihm geschieht; nun endlich langt er bei einem Thun an, welches, der Weissagung gleich, den Andern zum Ziel hat, an dem Andern wirklich etwas ausrichten will. Wieder hebt die Rede gleichförmig an: *καὶ ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου, ἵνα καυθήσομαι.* Ich lese nach den besten Zeugen nicht *ψωμίζω*, sondern *ψωμίσω*; verwerfe das hie und da sich findende *καυχήσομαι* und lese mit Tischendorf, Meyer, v. Hofmann statt des recipirten *καυθήσωμαι*, was eine unmögliche Form, nämlich ein *Coniunctivus Futuri* sein würde, den Indikativ *καυθήσομαι.* Es wird der Fall hier gesetzt, dass ich Liebeswerke thue und zwar redet der Text von keinen geringen, sondern von den höchsten Liebeswerken, die der Mensch nur vollbringen kann, dass er für den, welchen er liebt, Gut und Blut dahingibt. Die Redeweise: *ψωμίσω τὰ ὑπάρχοντα* ist seltsam: *ψωμίζειν τινά τι* heisst es und es bedeutet jemandem Speise in kleinen Brocken in den Mund stecken, ihn füttern: hier steht bloss die Sache im Accusative dabei und zwar nicht das, was man zum Speisen darreicht, sondern das, wodurch man erst das beschafft, womit man den Andern speisen kann. Ein Werk der Barmherzigkeit wird angegeben und zwar ein solches Werk, welches Einen mit dem Andern in die engste Beziehung, in den engsten persönlichen Verkehr bringt, und weiter wird bemerkt, dass Alles um dieses Werkes an dem Armen willen, geopfert wird. Das ist ein selten grosses Liebeswerk, aber Paulus weiss doch noch eins, das ihm den Rang streitig macht: *ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμα μου, ἵνα καυθήσομαι.* Eher gibt der Mensch das Hemd auf dem Leibe hin, als Leib und Leben: er setzt den Fall, dass ein Mensch auch dieses letzte und höchste irdische Gut dahingibt, in der Absicht, dass er verbrannt werde, dass er den Feuertod leide. Denn so und nicht anders wird *καυθήσομαι* zu nehmen sein: Dav. Schulz wollte es freilich übersetzen, dass ich verschmachte: aber so passend der Gedanke auch hier wäre, dass Einer dem Andern so völlig sein Hab und Gut opfert, dass er selbst über seiner Wohlthätigkeit Noth leidet und zu Grunde geht, so wenig passt doch der angenommene Sinn zu dem *καυθήσομαι*, das Wort heisst nicht Verschmachten, sondern stets Verbranntwerden. Auch die Auslegung seines Namensvetters, der im vergangenen Jahrhunderte den Korintherbrief auslegte, ist nicht statthaft; derselbe übersetzte: um gebrandmarkt zu werden als Leibeigner, als Sklave: *καίω* ist aber nicht *στίζω, στιγματίζω,* und eine nähere Erklärung wäre demnach unerlässlich gewesen, wenn Paulus sein *καυθήσομαι* so verstanden wissen wollte. Die Meisten denken an das Verbranntwerden als Märtyrer des Evangeliums: so Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, Theodoretus, Ambrosiaster, Luther, Melanthon, Calvin, Grotius u. s. w. Calvin fasst die Ansichten gut zusammen: *de martyrio haud dubie loquitur: quod est facinus omnium pulcherrimum et praestantissimum, quid enim admirabilius est hac tam invicta animi fortitudine, ut quis vitam pro evangelii*

testimonio profundere non dubitet? hoc tamen ipsum quoque Deus pro nihilo reputat, si vacuus sit animus caritate. genus supplicii, quod commemorat, non ita vulgare erat tunc adversus Christianos. gladiis enim magis quam flammis grassatos tunc fuisse tyrannos legimus ad perdendam ecclesiam: nisi quod Nero etiam incendiis saeviit. sed videtur spiritus hic per os Pauli de futuris persecutionibus vaticinatus fuisse. Andere Ausleger nehmen daran Anstoss, dass Paulus hier ganz ohne Wissen und Wollen von der am meisten gegen die christlichen Märtyrer angewandten Todesstrafe geweissagt haben soll und lassen ihn das Martyrium unter diesem Bilde darstellen, weil ihm der Märtyrertod alttestamentlicher Wahrheitszeugen, die in den Flammen endeten, Dan. 3, 19 ff. 2 Macc. 7, vor den Augen geschwebt habe, so Meyer, de Wette. Ich trage aber Bedenken, hier eine Anspielung auf Leiden und Sterben um des Glaubens willen anzunehmen, was auch v. Hofmann noch thut, und zwar aus dem so nahe liegenden Grunde, dass der Apostel hier nicht von der Liebe im Allgemeinen, sondern, wie die Ausleger von den ältesten Tagen bis heute einstimmig erklären, ausschliesslich von der Bruderliebe redet. Ich will nicht leugnen, dass in jenem Märtyrertod für den Glauben auch die Liebe zu den Brüdern sich erweisen kann, worauf Meyer und v. Hofmann hindeuten, allein der ganze Tenor der Rede, welche sogar in diesem Satze gipfelt, fordert, dass nicht nebenbei den Brüdern hier auch von dem vollen Opfer ein Brosamlein abfällt, sondern dass die Liebe zu den Brüdern in diesem Sichhingeben zum Feuertode culminirt. Nicht Glaubensmärtyrer, sondern Märtyrer der Liebe und zwar Märtyrer nicht der Christusliebe, sondern der Nächstenliebe werden hier zu guter Letzt noch vorgeführt; Bengel scheint mir dasselbe angenommen zu haben, er schreibt wenigstens, *sapienti sat,* zu *παραδῶ*: *pro aliis:* bestimmter spricht sich Osiander in diesem Sinne aus. Er hat gewiss recht, harmonischer fliesst offenbar die Rede, wenn hier an leidentliche Aufopferung der Liebe gedacht wird, und thut nicht übel, wenn er uns an Aufopferungen für das Gemeinwohl, für das Vaterland, die bei den Hellenen so gefeiert waren, erinnert. Wer nun solcherlei Werke thut, und hat der Liebe nicht, dem sind sie nichts nütze. Es lassen sich solche Werke thun, welche als wahrhaftige Werke der Barmherzigkeit allgemein angestaunt werden und es kann in ihnen doch kein Fünklein heiliger, wahrhaftiger Bruderliebe sein. Augustinus sagt sehr wahr *tract. 7 in 1 Joh.: nam multa fieri possunt, quae speciem habent bonam et non procedunt de radice caritatis. habent enim et spinae flores.* Paulus übertreibt auch nicht im Mindesten: er spannt seinen Bogen so straff, als es nur irgend möglich ist, aber derselbe zerbricht darunter nicht. Theodoretus hebt ganz vortrefflich zu diesem Verse hervor, dass der Apostel Alles bis auf die Spitze treibe, er schreibt zu dem ersten Satze: *τουτέστιν, ἐὰν αὐτουργὸς γένωμαι τὰ ἐμαυτοῦ διανέμων, καὶ θεραπεύων τοὺς δεομένους,* und zu dem zweiten Satze: *καὶ ἐπὶ τοῦ μαρτυρίου οὐχ ἁπλῶς τὸν θάνατον τέθεικεν, ἀλλὰ τὸν τοῦ σώματος ἐμπρησμόν· τοῦτο γὰρ δὴ τὸ πάθος τῶν ἄλλων τιμωριῶν δοκεῖ χαλεπώτερον εἶναι*: aber auch diese grossen Werke sind möglich ohne wahrhaftige Bruderliebe. Verkleidet sich nicht der Teufel so oft in einen Engel des Lichtes: stellt sich bei Erweckten nicht oft genug der geistliche Hochmuth ein? Was war es, das den Ananias und die Saphira bestimmte, ihre Güter zu verkaufen? Hielten sie auch für sich von dem Kaufgeld eine schöne Summe zurück, so legten sie doch auch eine

reiche Gabe für die Nothdurft der Heiligen zu den Füssen der Apostel nieder. Es ist eine Frage, welche der Herr, der Herzen und Nieren prüft, allein beantworten kann, aber an dem Tage des Gerichtes auch beantworten wird, was bei den Gründern des Jesuitenordens das eigentliche Motiv war, dass sie in den Lazarethen zu Venedig dienten, wobei der sogenannte heilige Xaver aus den scheusslichsten Geschwüren die faulige Materie mit seinem eigenen Munde aussaugte. Der hier nur als möglich gesetzte Fall wird leider nur zu oft aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hinübertreten: es ist keine Frage, dass in grossen Zeiten, wo wirklich Werke der Barmherzigkeit in reicher Fülle geschehen, man denke an Kriegeszeiten und dergleichen, unter dem guten Weizen auch sehr viele Spreu erfunden wird. Es gibt vielfach einen Heroismus und Enthusiasmus zu Werken der Barmherzigkeit, welcher nicht in der Liebe zu den Brüdern, sondern in der Selbstsucht, in der Ehrsucht vor der Welt seinen letzten Grund hat. Das Urtheil des Apostels über solches Thun lautet: *οὐδὲν ὠφελοῦμαι*, vorher heisst es: *οὐδέν εἰμι*. Dieses *οὐδὲν ὠφελοῦμαι* schliesst natürlich jenes *οὐδέν εἰμι* in sich: es ist aber gesetzt, um den Gegensatz recht scharf herauszutreiben. Osiander sagt, dass, während diese mit lieblosem Herzen Werke der Liebe treibenden Personen Andern damit nützen, sie selbst auch nicht den geringsten Nutzen, inneren Gewinn und Segen davon haben: aber es möchte wohl auch dieses Wort: *οὐδὲν ὠφελοῦμαι* im Gegensatze stehen zu den Gedanken, in welchen sie zu solchen Werken sich entschliessen. Der Herr sagt in der Bergpredigt zu wiederholten Malen von den Thätern scheinbarer Werke der Bruderliebe, *ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν*, Matth. 6, 2. 5. 16: es lässt sich *οὐδὲν ὠφελοῦμαι* hier auch in diesem Sinne nehmen. Diese lieblosen Arbeiter auf dem freien Felde der barmherzigen Liebe erwarten von ihren Werken, welche, weil sie nicht aus einem von Liebe brennenden Herzen hervorgehen, ihren Thätern als schwere Last, als hohe Aufopferung erscheinen, einen überschwänglichen Lohn, sie werden ihn nicht empfangen: alle ihre Anstrengung, all' ihr Rennen und Laufen, all' ihr Mühen und Plagen hilft ihnen nichts: sie haben die Rechnung ohne den Wirth gemacht.

V. 4. Die Liebe ist langmüthig und freundlich; die Liebe eifert nicht; die Liebe prahlt nicht, sie blähet sich nicht.

Die Liebe wird hier im Schwunge der Rede als Person dargestellt: Theodoretus bemerkt diess schon: *τὸ γὰρ ἡ ἀγάπη*, sagt er, *ἀντὶ τοῦ, ὁ τὴν ἀγάπην ἔχων*. Sie wird nicht eigentlich, was auch Rückert, Osiander, Meyer behaupten, als die fruchtbare Mutter aller Tugenden in einem Lobpreise gerühmt: sondern sie wird nur, wie Bengel schon angibt, einfach in ihren Hauptzügen beschrieben und gekennzeichnet. Meyer und v. Hofmann sind mit Recht derselben Ansicht, letzterer hebt hervor, dass sich zu einem Lobpreise die Menge blosser negativer Sätze nicht schicken würde. Paulus charakterisirt die Liebe nicht in müssiger Weise, er malt hier mit wenigen, aber höchst treffenden Zügen ihr Bild in einer ganz bestimmten Absicht. Luther findet in jedem einzelnen Zuge dieses treuen Bildes eine Beziehung zu einem Mangel in der Gemeinde zu Korinth: er fasst zuletzt seine Meinung so zusammen. „Hier siehe nun, welch' ein klein Wort sei die Liebe und wie bald es genennt wird, aber wer hätte so viel köstlicher Tugend und Art in der einigen Tugend wider so viele Untugend gesucht, die hier Skt. Paulus der Liebe zuschreibt? Ich meine ja, das heisst die Liebe

gepriesen und abgemalt, das heisst von den Tugenden und Lastern geschrieben, besser, denn die Heiden. Da hat er ihnen eine Form vorgestellt, der sich billig schämen müssen alle falschen Lehrer, die viel von der Liebe sagen und dieser Stücke nicht eines an sich finden. Es sind fürwahr eitel grosse Stiche und Stürme wider die falschen Lehrer, so oft er eine Tugend der Liebe nennt. Denn indem er die Liebe so lobt und ihre Art so anzeigt, will er zugleich und allemal daneben sie getroffen haben, als die da der keines nicht haben, dass du wohl ein Glösslein magst bei jedes Stück setzen und sagen: du aber thust viel anders." Calvin steht hier neben Luther: *nunc caritatem ab effectis commendat, vel a fructibus. quanquam haec elogia non tantum ad eius commendationem spectant: sed ut intelligant Corinthii, quae sint eius officia et qualis ipsa sit. praecipuus tamen scopus est, quam sit necessaria ad conservandam ecclesiae unitatem. neque mihi dubium est, quin oblique perstringere voluerit Corinthios, dum antithesin illis proponit, in qua ex adverso sua vitia recognoscant.* Bengel, Meyer und vornehmlich v. Hofmann betonen diese Beziehung. Paulus zeigt hier eine gewisse Art der Weissagung, er deckt den Korinthern das tiefste Herz auf, indem er ihnen ein Bild vor die Augen malt, das ihnen zur Selbstprüfung, zur Selbsterkenntniss behülflich sein musste. Von der gewöhnlichen Interpunktion und Wortverbindung weicht v. Hofmann ab: er liest: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη*: mit Lachmann, aber wohl ohne triftigen Grund. Wir dürften wohl erwarten, dass, wenn in den folgenden negativen Sätzen — *οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη κτλ.* zu schreiben ist, der Apostel V. 8 nicht gesagt hätte: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*, sondern *οὐδέποτε πίπτει ἡ ἀγάπη*. Offenbar gehören die Worte: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται* eng zusammen: es darf uns nicht wundern, dass ein *καί* hier fehlt, wie auch in den folgenden Sätzen: sie sind alle sammt und sonders asyndetisch an einander geschoben. Meyer verweist sehr gut auf Dissen's Note zu *Pindar. excurs. II. 215:* der *incitatior orationis cursus* fordert solche asyndetische Zusammenstellungen. Ueber Begriff und Wesen der *μακροθυμία* haben wir uns zu Col. 3, 12 ausgesprochen, über die *χρηστότης*, welche in dem *χρηστεύεσθαι* — ein Wort, welches in dem Neuen Testamente nicht wieder und in der LXX gar nicht vorkommt und wahrscheinlich von dem Apostel erst hier gebildet wurde —, zu Tit. 3, 4. Chrysostomus fasst fälschlich *χρηστεύεται* von der Stillung und Auslöschung des Zornes: *οὐ μόνον τῷ φέρειν γενναίως (μακροθυμεῖν), ἀλλὰ καὶ τῷ θεραπεύειν καὶ παρακαλεῖν τὸ ἕλκος ἰῶνται, καὶ τὸ τραῦμα θεραπεύουσι τοῦ θυμοῦ.* Es bildete so dieses zweite Zeitwort eine schöne Klimax. Allein in *χρηστός* liegt schon nach der Origination des Wortes, dass diese Eigenschaft sich nicht nach innen richtet, sondern nach aussen hin sich offenbart, man ist *χρηστός* in Bezug auf Andere, huldvoll, freundlich. Gut fixirt Bengel den Unterschied zwischen diesen beiden Tugenden der Liebe: *longanimus est in malo ab aliis profecto: benignus in bono ad alios propagando: contra, non dolet alieno bono, nec gaudet alieno malo.* Diese Unterscheidung wird von Meyer, Osiander, v. Hofmann mit Recht gebilligt. Die Liebe erweist sich für das Erste nach diesen beiden Seiten hin gegen den Nächsten, dass sie das Böse, was der Nächste zufügt, sich gefallen lässt, dass sie es still und geduldig erträgt, dass sie nicht dagegen „schnell zum Zorn, Rache, Ungeduld" (Luther) reagirt. Aber sie beschränkt sich nicht darauf, nicht zu reagiren, sich leidentlich zu verhalten; sie geht zur Aktion über, sie

tritt in Kraft und Thätigkeit und da erweist sie sich in der Gestalt, dass sie ohne Ausnahme Jedem Gutes zuwendet und sein Bestes befördert. Auf des Feindes Haupt sammelt sie so feurige Kohlen, sie wandelt durch die Menschheit, wie der Herr hindurchgezogen ist, wohlthuend und segnend. Es folgen nun acht negative Sätze: *ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ,* ist der erste. Theodoretus bemerkt kurz und gut: *οὐ δέχεται τοῦ φθόνου τὸ πάθος*: so auch Luther: „die Liebe eifert nicht, das ist, sie ist nicht neidisch, verdriesst sie auch nicht, ob es Andern besser gehet, denn ihr, vergönnet Niemand kein Gut noch Ehre". Die Liebe weiss also nichts von leidenschaftlicher Erregung über des Andern Gut und Gabe: wie sie bescheiden und demüthig ist, dasjenige, was des Andern ist, freudig anzuerkennen, so ist sie weit davon entfernt, sich selbst übermüthig zu erheben: *ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται.* Es verlohnt sich nicht der Mühe, die Ansichten der alten Väter über dieses Wort zusammenzutragen, denn dieselben sind, wie weit auseinandergehend, so auch weit von der Wahrheit abirrend. Wer sich darüber unterrichten will, den müssen wir, denn die neueren Ausleger beschäftigen sich nicht mehr mit der Ermittelung des Wortverstandes dieses auch in die lateinische Umgangssprache übergegangenen Wortes, auf Wolf's *Curae* verweisen. Casaubonus hatte schon den richtigen Weg gewiesen und Winer hat in seinem Programme: Beiträge zur Verbesserung der neutestamentlichen Lexikographie, so gründlich über dieses Wort gehandelt, dass kein Exeget mehr daran zweifelt, dass *περπερεύεσθαι* = prahlen ist. Die Liebe prahlt nicht, mit dieser Aussage ist die andere eng verwachsen: *οὐ φυσιοῦται.* Theodoretus, welcher *περπερεύεται* falsch so auslegt: *οὐ πολυπραγμονεῖ τὰ μὴ ἀνήκοντα. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ περπερεύεσθαι. οὐ ψηλαφᾷ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ, οὐδὲ ἀνακρίνει ἐν οἷς οἰκονομεῖ, ὅπερ τινὲς εἰώθασιν. οὐδὲν προπετὲς ὁ ἀγαπῶν ἀνέχεται πρᾶξαι*: fasst dieses Wort ganz richtig: *οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἐπαίρεται κατὰ τῶν ἀδελφῶν.* Meyer hätte unstreitig besser gethan, statt zu bestimmen, wie sich *περπερεύεσθαι* von *ἀλαζονεύεσθαι* unterscheidet, nachzusehen, was der specifische Unterschied von *περπερεύεσθαι* und *φυσιοῦσθαι* ist, über welches letztere Wort er *sicco pede* hinüberschreitet. Diesen findet v. Hofmann darin, dass *περπερεύεσθαι* das Gebahren der windigen Eitelkeit, *φυσιοῦσθαι* das der aufgeblasenen Hoffart sei: ich muss gestehen, dass mir dieser Unterschied mehr in den Worten, als in der Sache zu bestehen scheint. Der Wind bläst auch auf und Eitelkeit und Hoffart schwimmen fast zusammen. Ich möchte so zwischen beiden Worten scheiden, dass *περπερεύεσθαι* ist das Prahlen, das Herausstreichen seiner, sei es wirklichen, sei es geträumten Vorzüge, und dass *φυσιοῦσθαι* ist das Hinausfahren über den Andern, um welches zu erreichen man sich seiner Eigenschaften und Thaten rühmt. Wir bemerken in diesen drei negativen Aussagen wieder einen Fortschritt: die Liebe erkennt demüthig, freudig das Gute bei den Andern an, die Liebe vermeidet es, von dem eigenen Guten ein grosses Gerede zu machen, um damit das Gute des Nächsten in Schatten zu stellen, sie überhebt sich nicht über den Andern.

V. 5. Sie stellet sich nicht ungebärdig, sie suchet nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu.

Die Alten haben den ersten Satz: *οὐκ ἀσχημονεῖ* so verstanden, dass die Liebe nichts für zu schimpflich und entehrend halte, das sie nicht thun sollte dem Nächsten zu Liebe. Theodoretus sagt kurz: *οὐδὲν τῶν εὐτελῶν*

τε καὶ ταπεινῶν τῆς τῶν ἀδελφῶν ὠφελείας ἕνεκα παραιτεῖται δρᾶσαι, ἄσχημον τὴν τοιαύτην πρᾶξιν ὑπολαμβάνων. Chrysostomus meint es ebenso: *καὶ τὰ ἔσχατα παθοῦσα διὰ τὸν ἀγαπώμενον, οὐδὲ ἀσχημοσύνην τὸ πρᾶγμα νομίζει. οὐκ εἶπε πάλιν, ὅτι ἀσχημονεῖ μέν, φέρει δὲ τὴν αἰσχύνην γενναίως, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ αἴσθησίν τινα λαμβάνει τῆς αἰσχύνης. — ὁ τὴν ἐπαινετὴν ταύτην ἔχων ἀγάπην, ὑπὲρ τῆς τῶν φιλωμένων ἀσφαλείας οὐδὲν ὁτιοῦν παραιτήσεται, ἀλλ' οὐδὲ πάσχων αἰσχύνεται.* Luther hat aber diese Auffassung aufgegeben, er bringt *οὐκ ἀσχημονεῖ* mit dem Vorhergehenden in den engsten Zusammenhang: „sie stellet sich nicht ungebärdig, wie die zornigen, ungeduldigen, störrigen Köpfe thun, welche alle Zeit und wider jedermann wollen Recht haben und Niemand weichen und doch jedermann ihnen weichen soll, wo nicht, so ist die Welt entbrannt, toben und wüthen mit Schreien, Klagen und Rachgier." Er ist jedenfalls der Wahrheit näher gekommen, als die Väter, denn Bengel's Note: *ἀσχημονεῖν est etiam id decorum non observare, eam civilitatem, quam observasse conveniebat:* ist richtig, denn *ἀσχημονεῖν* heisst das Decorum, den sittlichen Anstand hintenansetzen. De Wette denkt an unanständiges Benehmen bei den Zungenrednern, Flatt und Rückert an unschickliche Tracht bei den gottesdienstlichen Versammlungen: womit will man aber diese Verengerung des vielumfassenden Begriffes rechtfertigen? Man muss bei dem allgemeinen Satze stehen bleiben, dass die Liebe nie den Anstand verletzt, dass sie ein feines Gefühl, einen richtigen Takt hat. Dieser Grundzug in dem Wesen der Liebe ist hier an seinem Platze, denn der Mensch, der voll Neid und Eifersucht ist, der aufschneidet und prahlt, der über die Andern sich erheben will, man denke nur an die geladenen Gäste, welche alle nach dem ersten Platze lüstern waren — Luc. 14, 7 ff., sind fortwährend nicht bloss in Gefahr, sondern schon mitten darin, den guten Anstand, die herkömmliche Sitte zu verletzen. Es bildet aber dieses *οὐκ ἀσχημονεῖ* auch trefflich zu dem folgenden: *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* den Uebergang, denn was ist hässlicher und unanständiger als dieses Jagen nach dem Eigenen, dieses Suchen des Seinen? Wo die Liebe waltet, da gibt es kein Mein und Dein mehr, kein Eigenes, kein Besonderes. Sehr gut sagt schon Chrysostomus: *τοῦτο γάρ ἐστι φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διῃρημένους, ἀλλ' ἕνα τινὰ ἄνθρωπον· ὅπερ οὐδαμόθεν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς ἀγάπης γίνεται:* Augustinus schreibt *ep. 211* sehr richtig: *non quaerit sua, qui communia propriis, non propria communibus anteponit.* Die Liebe kann schlechterdings nicht das Ihre suchen, dieses Suchen des Eigenen, diese Selbstsucht ist der Tod der Liebe. Gut hebt Calvin zu dieser Stelle hervor, wie grundverdorben unsere Natur ist. *hinc colligere licet,* schreibt er, *quam non sit ingenita nobis a natura caritas: propensi enim natura sumus omnes ad amorem curamque nostri, et studium propriae utilitatis: imo verius huc praecipites ruimus. tam perversae inclinationis remedium est caritas: quae facit, ut praeterita nostri ratione, de proximis simus solliciti, eos amemus et curemus.* Mit diesem *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* scheint mir wieder eine neue Reihe von verwandten Sätzen zu beginnen; v. Hofmann reiht sie so an einander. Innere Vorgänge werden nun mit steigerndem Fortschritte von einem zum andern aufgeführt: *ζητεῖν τὰ ἑαυτῆς,* wie die Sinnesrichtung des Selbstsüchtigen in Folge der Verpersönlichung der Liebe auffällig bezeichnet ist, *παροξύνεσθαι* die Gereiztheit des Gemüthes wider das, was dem Eigenwillen in den Weg tritt, *λογίζεσθαι τὸ κακόν,* dass man, wo Einem wirklich

Böses vom Andern geschieht, es ihm auch zum Bösen gedenkt. Wenn Paulus in der Beschreibung der Liebe fortfährt, *οὐ παροξύνεται*, so scheint er damit nichts Neues zu sagen: die alten Ausleger, wie z. B. Theodoretus, bemerken: *κἄν τι λυπηρὸν παρά τινος γένηται· φέρει μακροθύμως, δι' ἣν ἔχει φιλοστοργίαν*, und auch die meisten neueren wissen nichts Besseres zu sagen, als: diess ist die Fortdauer der *μακροθυμία*, so noch Meyer. Aber dass damit nichts gesagt ist, liegt auf der Hand, denn die *μακροθυμία* besteht eben darin, dass sie der fortdauernde Gleichmuth ist, mit dem wir Unbill ertragen. Luther legt *οὐ παροξύνεται* schon viel besser aus: sie ist sanftmüthig. Heydenreich sagt: *μακροθυμεῖν* V. 8 und *οὐ παροξύνεσθαι non prorsus sunt idem: prius significat alienum esse a subita ultione, diuque ferre iniuriam: posterius: non magni facere iniurias, nec iis graviter commoveri, non esse ingenio fervido, non illico concitari et effervescere ad vehementiorem excandescentiam extremumque irae ardorem, εἶναι βραδὺν εἰς ὀργήν*. Jac. 1, 19. Wir wollen noch deutlicher reden: in der *μακροθυμία* erweist sich die Liebe protensiv, sie erträgt geraume Zeit Alles, hingegen in demjenigen, welcher *οὐ παροξύνεται*, trägt die Liebe intensiv viel, sie wird nicht ein Mal bitter, scharf, welches sagen kann, sie treibt nicht die scharfe Spitze des Unwillens, des Zornes heraus, aber auch sie hat davon nicht ein Mal ein bitteres, bitter machendes und den Stachel des Leides empfindendes Gefühl: *omnia saeva et immania*, schreibt Augustinus s. 70, *prorsus facilia et prope nulla efficit amor*. Wie die Liebe das noch so lange andauernde Uebel mit Langmuth trägt, so das noch so tief verletzende Unrecht mit Sanftmuth. Der folgende Zug wird sehr verschieden ausgelegt: *οὐ λογίζεται κακόν*. Die Auffassung des Hesychius: *οὐ λογίζεται* = *οὐ φημίζεται*, dass die Liebe nicht das Böse, welches unser Nächster thut, ausklatscht, sowie die Umschreibung des Chrysostomus: *οὐδὲν ὑποπτεύει κατὰ τοῦ φιλουμένου*, welche übrigens von Luther, Melanthon, Grotius, Heydenreich, Neander gebilligt wird, ist abzuweisen: die erste Auffassung ist mit der Bedeutung von *λογίζεσθαι* nicht zu vereinbaren und die andere ist durch das gewählte Zeitwort nicht bestimmt ausgedrückt. Dieser Satz kann allerdings aussagen: sie denkt nichts Böses, *non cogitat malum*, wie die Vulgata überträgt, sie trachtet also nicht darnach, dem Andern Schaden zuzufügen, wie es Luther, Beza, Flatt u. A. nehmen: allein ein jeder wird zugestehen, dass dieses kein charakteristisches Merkmal der Liebe ist, es ist selbstverständlich. Wir entscheiden uns desshalb für die Ansicht, welche wir bei Theodoretus (*συγγινώσκει τοῖς ἐπταισμένοις, οὐκ ἐπὶ κακῷ σκοπῷ ταῦτα γεγενῆσθαι ὑπολαμβάνων*) schon finden in Uebereinstimmung mit Osiander, de Wette, Schulz, Meyer, v. Hofmann. Die Liebe bringt das Böse, das ihr angethan wird, nicht in Anrechnung, sie schreibt es nicht auf, trägt es nicht nach.

V. 6. Sie freuet sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit.

Chrysostomus geht hier bei der Auslegung von dem schönen und wahren Gedanken aus: *οἰκεῖα τὰ ἀλλότρια νομίζει καλά* und fasst demnach den ersten Satz: *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ* = *οὐκ ἐφήδεται τοῖς κακῶς πάσχουσιν, καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καί, ὃ πολλῷ μεῖζον ἐστί, συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ, συνήδεται, φησίν, τοῖς εὐδοκιμοῦσιν*. Es wäre hiernach von der Liebe zuerst ausgesagt, dass sie ohne alle Schadenfreude ist. So Luther auch, wenn er sagt: „sie lacht nicht in die Faust, wenn dem Frommen Gewalt

und Unrecht geschieht": so noch v. Hofmann, der umschreibt: „wenn dem Andern Böses geschieht mit Unrecht". Allein diese Auslegung empfiehlt sich nicht, der Text sagt durchaus nicht, dass unter der ἀδικία Personen zu denken sind, welche entweder diese ἀδικία ausüben, oder sie erleiden. Wir übersetzen mit Luther ganz wörtlich: sie freuet sich nicht über die Ungerechtigkeit, und glauben, dass derselbe schon auf die rechte Bahn lenkt, wenn er in seiner Postille ausführt: „die falschen Lehrer sind so giftig, dass sie nichts lieber hören, denn so jemand anders Unrecht thut und fehlt und zu Schanden wird, auf dass sie nur fromm und schön scheinen, wie der Pharisäer im Evangelium mit dem armen Zöllner that, denn die Liebe hat viel mehr Mitleiden, als mit eigner Sünde und bittet dafür." Theodoretus gibt eine andere Auslegung: *μισεῖ τὰ παράνομα*, so de Wette, Meyer, Osiander gleichfalls. Das ist ein charakteristischer Zug bei der Liebe, dass sie schlechterdings der Sünde sich nicht freuen kann: sie hasst die Sünde, sie verabscheut jede Ungerechtigkeit, wo sie dieselbe auch entdeckt. Sie liebt die Ungerechtigkeit nicht an dem Geliebten, nimmt sie bei ihm nicht mit in den Kauf, heisst sie an ihm nicht schwachmüthig, weichherzig gut: die Liebe weiss zu scheiden zwischen Person und Sache, sie hasst die Sünde in dem Geliebten mit dem ganzen, vollen Zorne. Sie freut sich aber auch der Sünde nicht an dem Feinde, sie frohlockt nicht, wenn er sich selbst zu Spott und zu Schanden macht. Wie sie sich der Sünde nirgends freut, so *συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*. Es ist ein kleiner, aber ein schwieriger Satz: wovon, das ist die erste Frage, ist der Dativus *τῇ ἀληθείᾳ* abhängig? Er kann von dem *σύν* in dem *συγχαίρει* regiert sein, aber er kann auch von dem Stammzeitworte abhangen, denn man kann beides sagen: *χαίρειν ἐπί τινι* und *χαίρειν τινι*. Den Dativus *τῇ ἀληθείᾳ* hat Chrysostomus nun, wie wir eben sahen, schon von dem *σύν* abhängig gemacht, allein seine Auslegung *τῇ ἀληθείᾳ* = *τοῖς εὐδοκιμοῦσιν* ist im höchsten Grade willkürlich: nicht besser steht es mit Billroth's Ansicht: sie freut sich mit denen, welche Recht behalten, so wie mit Rückert's Meinung: sie freut sich mit denen, welche zur Sittlichkeit gerettet sind, und mit Osiander's Paraphrase: sie freut sich mit dem von der Wahrheit und dem Gehorsam gegen sie erfüllten Herzen. Es ist ja die *ἀλήθεια* eine Sache und keine Person und wächst hier nie der Gestalt mit dem Menschen zusammen, dass man denselben die Wahrheit nennen könnte. Meyer ist da auf den ingeniösen Gedanken gekommen, eine Personifikation der *ἀλήθεια* hier anzunehmen, die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, die im Evangelio enthaltene Wahrheit (Col. 1, 5. Eph. 1, 13. Gal. 5, 7. 2 Thess, 2, 12. 13. Joh. 1, 17) soll hier hypostasirt sein. Eine Personifikation der Wahrheit kann uns an und für sich nicht befremden: ist ja doch hier die *ἀγάπη* in grossartigster Weise als lebende Person dargestellt. Allein uns macht bedenklich, dass *ἀδικία*, wozu unsere *ἀλήθεια* den Gegensatz bildet, nicht persönlich gedacht ist: es würde gegen die Symmetrie des Satzes sein, wenn wir Meyer's Ansicht annehmen. Nur nothgedrungen würden wir daher zu diesem Mittel greifen. Ist es aber nothwendig? Der Dativus *τῇ ἀληθείᾳ* kann auch das Objekt angeben, worauf sich unsere Freude bezieht, diess correspondirte vollständig mit dem Parallelsatze, in welchem ja auch der Gegenstand unserer Nichtfreude angegeben ward. Theodoretus fasst es so: *συνευφραίνεται τοῖς καλοῖς*: Luther ebenfalls, derselbe sagt: „sich freuen mit der Wahrheit ist nichts anders, denn Lust haben, wo jemand Recht thut und recht-

schaffen fähret, gleichwie die Liebe sich bekümmert, so jemand Unrecht thut.“ Bengel muss auch hierher gerechnet werden: er bemerkt nämlich: *congaudet, gratulatur cum laetitia. veritas omnis gaudium alit:* Beza hatte schon ähnlich gesagt: *iustis iustitiam gratulatur.* Auch v. Hofmann, welcher den Begriff der ἀλήϑεια nicht mit de Wette, Meyer, Rückert so allgemein fassen will, dass darunter alles sittliche Thun begriffen werden kann, sondern die Freude an der Wahrheit als Freude darüber nimmt, dass die Wahrheit in dem, was Einem widerfährt, zu ihrem Rechte gelangt, ist hierher zu zählen: diese Auslegungen alle gehen aber um das Compositum συγχαίρει herum, was nicht gebilligt werden kann, abgesehen davon, dass sie ἀλήϑεια nicht scharf als Gegentheil der ἀδικία nehmen, was doch jedenfalls der Sinn des Apostels ist. Der ἀδικία dem Unrecht, dem, was nicht sein soll, steht hier, wie so oft, vgl. nur Röm. 1, 18. 2, 8 die ἀλήϑεια gegenüber: die ἀλήϑεια ist da nicht die abstrakte, logische Wahrheit, sondern die konkrete, sittliche Wahrheit. Sie, die Liebe, freut sich alles dessen, was irgend ein Lob, irgend eine Tugend ist, mit; da das Gute nicht von selbst geschieht und die Wahrheit nur von denen, welche aus der Wahrheit sind, erfüllt wird, so ist es am einfachsten, das σύν in συγχαίρει auf diese Thäter der Wahrheit zu beziehen. Die Liebe freut sich also mit denen, welche das Rechte thun, neidlos mit, wie sie umgekehrt sich nicht freut mit denen, welche das Böse thun, über dieses Böse.

V. 7. Sie verträgt Alles, sie glaubet Alles, sie hoffet Alles, sie duldet Alles.

Wie die beiden Glieder des vorigen Verses, deren erstes mit dem letzten Satze des fünften Verses in nächster Beziehung stand, auf das Engste zusammengehörten, was durch die gewählten Zeitwörter: χαίρει und συγχαίρει schon äusserlich markirt war: so bilden die vier Sätze dieses Verses, was durch das vor allen Zeitwörtern stehende πάντα wieder gleich zur Anschauung gebracht wird, ein zusammengehöriges Ganze, welches sich ungezwungen an den Inhalt des vorhergehenden Verses anschliesst. Die Liebe hasst jede Ungerechtigkeit und liebt lediglich die Wahrheit und die Gerechtigkeit; es könnte da die Vermuthung aufkommen, dass sie das Unrecht, das Uebel, welches ihr widerfährt, leidenschaftlich zurückweist, unwillig abwehrt. Diess ist aber bei der wahren Liebe nicht der Fall: πάντα στέγει. Dieses Zeitwort gestattet verschiedene Uebersetzungen: ursprünglich bedeutet στέγειν bedecken, zudecken, und durchaus nicht, was Kypke, welcher es hier fasst gleich *intelligere (omnia bene intelligit et facile recipit, quae actiones aliorum vel laudabiles reddunt vel excusabiles),* angibt, *continere, in se recipere:* dann kommt es bei den Klassikern, wie z. B. bei Sophokles, mit und ohne σιγῇ, sehr häufig vor in dem Sinne von verschweigen, endlich aber heisst es auch tragen, dulden. Die Liebe bedeckt Alles, so übersetzen Hammond, Estius, Bos, Mosheim, Bengel *(tegit, dissimulat, penes se et penes alios),* Osiander; Rückert aber kann sich nicht recht entscheiden. Wenn die Liebe Alles, was sie Böses von dem Nächsten weiss, zudeckt, so versteht es sich von selbst, dass sie dasselbe auch nicht an die grosse Glocke hängt, dass sie es verschweigt: die Auffassung von Schulz, dass die Liebe das ihr *sub sigillo* Anvertraute nicht ausplaudert, schliesst sich leicht an. Allein, so oft als Paulus sonst noch στέγειν gebraucht, cf. in unserem Briefe 9, 12 und 1 Thess. 3, 1 und 5, hat es regelmässig den Sinn: tragen, dulden und so scheint es uns mit v. Hofmann,

Meyer, Ewald wohlgethan, bei dieser Bedeutung auch hier stehen zu bleiben, welche schon die alten Väter für angemessen erachteten; Theodoretus sagt kurz und bündig: *ἀνέχεται διὰ τὴν ἀγάπην τῶν λυπηρῶν*, so auch Chrysostomus und seine Schüler, Vulgata, Luther, Melanthon, Grotius, Elsner, de Wette u. A. Die Vertreter der andern möglichen Uebersetzungen wenden gegen diese hergebrachte ein, dass dann in unserem Verse ein offenbarer Pleonasmus stattfinde, hier im Anfang stehe: *πάντα στέγει* und zu Ende wieder *πάντα ὑπομένει*. Es ist wahr, beide Aussagen sehen einander sehr ähnlich: aber ein Unterschied besteht doch. De Wette sucht nun so zwischen beiden Aussagen zu unterscheiden, dass *στέγειν* ein Ertragen geringerer Beschwerden und Angriffe ist, als *ὑπομένειν*; allein der Sprachgebrauch unterscheidet nicht so und wenn er so unterschiede, müssten wir, damit die Gradation recht ersichtlich würde, beide Sätze unmittelbar hinter einander erwarten, hier aber stehen sie durch zwei Sätze von einander getrennt. Chrysostomus legt schon *πάντα στέγει* in der Höhe aus: *κἂν ὕβρεις, κἂν πληγαί, κἂν θάνατος, κἂν ὁτιοῦν.* Theodoretus scheint mir so zu unterscheiden, dass *στέγει* aussagt, die Liebe nehme gern um des Geliebten willen Leiden auf sich, und ertrage von dem Geliebten Alles, was er ihr Bitteres anthut; er legt wenigstens den letzten Satz so aus: *οὐδὲν αὐτὸν τῶν εἰς αὐτὸν γινομένων ἀποῤῥίψαι δύναται τῆς ἀγάπης.* Allein man sieht nicht, wie er diesen Unterschied begründen will. Offenbar wird in beiden Sätzen die Liebe in einer anderen Stellung dargestellt; *στέγειν* heisst ursprünglich bedecken, so steht die Liebe da und über sie stürzt sich alles Mögliche, um sie zu erdrücken und zu ersticken, aber die Liebe gleicht dem Oeltropfen, der, wenn sich auch ein ganzer Ozean über ihn ergiesst, doch immer wieder aus allen gräulichen Fluthen hervortaucht und obenauf schwimmt; hingegen heisst *ὑπομένειν* Stand halten, nicht vom Platze weichen, es wird Alles, was der Andre uns anthut, hier als eine feindliche Macht gedacht, welche uns aus dem Felde schlagen will. Hiermit stimmt v. Hofmann überein, nach welchem *στέγειν τι* dasjenige Halten gegen etwas bezeichnet, welches die Ueberwältigung ausschliesst, dagegen *ὑπομένειν τι* dasjenige Aushalten wider etwas, welches ein Nachgeben oder Nachlassen ausschliesst. „Die Liebe, sagt derselbe, verträgt Alles, wovon man meinen möchte, es werde machen, dass sie zu lieben aufhört, indem sie den Gegenstand der Liebe unliebenswerth erscheinen lässt; und sie erträgt Alles, was sie um dessentwillen, den sie liebt, und um desswillen, dass sie ihn liebt, über sich ergehen lassen muss, ohne sich dem durch Verzicht auf ihr Lieben des ihr Liebenswerthen zu entziehen. Dort also kommt das zu Vertragende von dem Gegenstande der Liebe selbst, hier das zu Ertragende von dem, was ihm und der Liebe zu ihm feindselig ist." Die Liebe verträgt also Alles von dem Geliebten, sie zieht sich von ihm nicht zurück, wenn er ihr auch viele Mühe und Arbeit, Sorge und Kummer verursacht. Sie ist aber zu dieser Leistung fähig, weil sie *πάντα πιστεύει.* Theodoretus wird diesem Satze nicht im Entferntesten gerecht, wenn er ihn auslegt: *ἀψευδῆ νομίζει τὸν ἀγαπώμενον:* Luther sagt dagegen gut: „er redet hier nicht vom Glauben an Gott (welchen wenigstens miteingeschlossen hier Thomas von Aquino und Lyra angenommen hatten), sondern vom Glauben unter den Leuten und will so viel sagen: Liebe ist gar ein einfältig Ding, sie glaubt und traut jedermann und hält jedermann so für recht und schlecht, wie sie ist, versieht sich keiner bösen Stücke noch List, lässt

sich täuschen, trügen, äffen, narren, wer da will, und spricht: ei, meinest du, dass die Leute so böse sind. Misset also nach ihrem Herzen alle Andern und fehlet gar getrost.“ Wahlspruch der liebelosen Welt ist: *quisquis praesumitur malus*, die Liebe, wenn sie noch so viele traurige Erfahrungen gemacht hat, hält aber an dem Glauben an die Menschheit fest, sie wirft sich nicht dem trostlosen Pessimismus in die Arme, sondern sie ist optimistisch, sie traut dem Andern alles Gute zu, legt, wenn sein Thun und Lassen auch nicht darnach aussieht, ihm doch die reinsten, liebevollsten Absichten unter, bis dass sie sich von dem Gegentheile untrüglich überzeugt hat, sie lebt in vollster Vertrauensseligkeit, sie vertraut Alles, *sic credit bona, quae non apparent.* Die Welt mag über dieses gute Vertrauen zu den Andern spotten: der Christ geht davon nicht ab: *ita fiet,* sagt der erfahrene Calvin, *ut homo christianus falli sua benignitate et facilitate satius esse ducat, quam sinistra suspicione fratrem suum gravare.* Lieber hundert Mal in seinem Vertrauen sich schmerzlich täuschen lassen, als einen Bruder durch Misstrauen kränken. Wie der Christ Alles, was der Andre ihm zufügt, zum Besten auslegt, so hofft er auch von ihm das Beste. Die Liebe *πάντα ἐλπίζει.* Theodoretus legt schon gut, aber noch nicht die ganze Fülle dieses kurzen Satzes so aus: *κἂν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἴδῃ ῥέψαντα, προσμένει αὐτοῦ τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολήν.* Luther greift weiter: „sie hoffet Alles, d. i. sie verzweifelt an keinem Menschen, wie böse er ist, sondern hoffet immer des Besten und spricht allhier auch: ei, man soll eines besseren hoffen. Dass also hier auch Skt. Paulus nicht von der Hoffnung zu Gott redet. Denn Liebe ist eine Tugend, sonderlich gegen den Nächsten gerichtet, demselben gut zu thun und zu wünschen. Wiewohl sie nun in dieser Hoffnung oft fehlet, gleichwie im Glauben, so lässt sie doch nicht ab, verwirft keinen Menschen, zweifelt auch an keiner Sache; aber die Hoffärtigen verzweifeln bald an jedermann und verwerfen sie dahin als untüchtig.“ Was dem Geliebten noch fehlt, und dass dieses nicht immer gerade sehr wenig ist, erhellt aus dem zu Anfang stehenden *πάντα στέγει*, das erkennt die Liebe sehr gut, denn sie will ja den Geliebten erbauen; sie legt es ihm aber schon zu in der Hoffnung, sie hofft, dass die Mängel erfüllt, dass die Sünden überwunden werden, dass die Keime sich lebenskräftig erweisen und das göttliche Ebenbild, welches in seinen Grundzügen vorhanden ist, voll und klar zur Erscheinung gelange. Wie schwer der Liebe auch das Lieben gemacht wird, sie lässt sich nicht hintertreiben, nicht abschrecken: sie liebt mit Ausdauer, mit Standhaftigkeit. Sie ist kein Strohfeuer, das ein Mal hell aufflackert und dann erbärmlich in sich zusammensinkt, sondern sie ist ein beharrliches Feuer, welches durch den Widerstand, den es findet, nur zu grösserer Gluth angefacht wird. Grotius fasst diesen Satz: *πάντα υπομένει = in dies meliora exspectando ab iis, qui in profectu sunt* und vermischt so *ὑπομένειν* und *ἐλπίζειν* mit einander: was nicht in der Ordnung ist. Die Liebe hält Stand. Hiermit schliesst diese Beschreibung der Liebe: das Ende blickt auf den Anfang wieder hin, der heilige Ring, welchen die Tugenden der Liebe bilden, ist somit geschlossen. Gut bemerkt Bengel: *sic laudes amoris quendam quasi orbem efficiunt, in quo extrema et prima sibi invicem respondent: longanimis est, benignus est: omnia sperat, omnia suffert.* Zugleich aber bahnt dieses *πάντα ὑπομένει* zu dem Folgenden trefflich den

Uebergang. Erträgt nämlich die Liebe Alles, was ihr in dieser Welt widerfährt, so ist die Liebe überweltlich, ewig.

V. 8. Die Liebe hört nimmer auf. Seien es aber Weissagungen, sie hören auf; seien es Sprachen, sie hören auf; sei es Erkenntniss, sie höret auf.

Die Alten sind vielfach der Ansicht, dass der Apostel hier in der Beschreibung der Liebe fortfahre: so findet Theodoretus in dem Satze: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*: eine Summation aller angegebenen Vorzüge derselben. Er sagt: *ταῦτα κατὰ μέρος διεξελθὼν ὁ θεῖος ἀπόστολος καὶ θεασάμενος εἰς τὴν τῆς ἀγάπης εὐφημίαν οὐκ ἐξαρκοῦσαν τὴν γλῶτταν, ἐπάγει συντόμως· ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει.* Luther, ja noch Osiander, ist derselben Meinung. Allein wir stehen hier an einem neuen Abschnitte. Calvin hat das schon gefühlt: er sagt nämlich: *alia caritatis excellentia, quod perpetuo durat. merito appetenda est ea virtus, quae nunquam finem accipiet: ergo caritas temporalibus donis et perituris est praeferenda. pereunt prophetiae, linguae abolentur, cessat scientia: illis ergo eatenus praestantior est caritas, quia superstes illis desinentibus manet.* Bisher hatte Paulus die Liebe in ihrem Verhalten, in ihrer Erweisung nach Aussen hin geschildert, jetzt kommt er auf ein neues Kapitel zu sprechen. Diese, so herrlich beschriebene und über die herrlichste Beschreibung immer noch herrlich erhabene Liebe, dieses hohe, ja dieses höchste Gut des Christenmenschen in dieser Welt, ist ein unvergängliches, ein ewiges Gut. Die Korinther strebten andern Gütern zum Leidwesen des Apostels mit allen Kräften nach und liessen die Liebe ganz dahinten; die Liebe, ohne welche jene so hochgeschätzten Güter null und nichtig sind, was die ersten drei Verse aussagten, die Liebe, welche, wie diese Verse nun ausführen, mit den Charismen verglichen, allein Unsterblichkeit hat und ewiges Leben. Wer jagt aber vergänglichen Gütern nach: nur das Ewige, nur das Bleibende ist zu erstreben! Paulus deutet selbst an, dass er auf ein Neues zu reden kommt: in den letzten drei Versen stand nie mehr das Subjekt dieser Aussagen, hier tritt es wieder kraftvoll hervor: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*, wie statt *ἐκπίπτει* nach den besten Handschriften mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, v. Hofmann zu lesen ist. Der Sinn beider Zeitwörter ist übrigens ganz gleich. Theodoretus verdolmetscht denselben schon ganz treu, wenn er sagt: *τουτέστιν, οὐ διασφάλλεται, ἀλλ' ἀεὶ μένει βεβαία καὶ ἀσάλευτος, καὶ ἀκίνητος, ἐς ἀεὶ διαμένουσα. τοῦτο γὰρ διὰ τῶν ἐπαγομένων ἐδίδαξεν.* Der Apostel beweist seinen Satz nicht: er stellt ihn als eine Behauptung hin. Die Wahrheit dieser Behauptung ist aber leicht einzusehen, so dass er den Korinthern gegenüber von einem strengen Beweise abstehen durfte. Es versteht sich hier von selbst, dass unter dieser Liebe keine andre gemeint sein kann, als diese Liebe, von welcher bis hieher die Rede war, nämlich die Liebe gegen den Andern. Prophetie, Zungenreden, Erkenntniss werden wegfallen, aber die Liebe kann nie in Wegfall kommen, weil das Objekt unserer Liebe ein ewiges ist, weil wir ewig in solchen Verhältnissen sein werden, wo wir Andre, Nächste haben. Diese Liebe wird nun mit Charismen verglichen, nicht mit der Gesammtheit derselben, sondern mit den besonders hervortretenden, mit der *προφητεία*, den *γλῶσσαι* und der *γνῶσις*. Auffallend ist, dass während in V. 1 und 2 drei Charismen namhaft gemacht wurden, die *γλῶσσαι*, die *προφητεία*, welche die *γνῶσις* unter ihre Flügel genommen hatte, und die *πίστις*, hier das letzte

Charisma in Wegfall gekommen ist, dafür aber die *γνῶσις* sich selbstständig gemacht und die *προφητεία* die *γλῶσσαι* überflügelt hat. Von jener *πίστις* sieht Paulus wohl hauptsächlich desshalb ab, weil es ein Mal an und für sich schon klar ist, dass in dem zukünftigen Leben keine Berge mehr zu versetzen sind, denn dann ist ja Alles glatt und eben, und zum andern, weil er, wenn er hier von der *πίστις* die Vergänglichkeit hätte aussagen wollen, sich in nähere Definitionen hätte einlassen müssen, damit nicht, was er zum Schlusse V. 13 sagen wollte, wie ein Selbstwiderspruch erschiene. Jene Verordnung der Prophetie vor die Zungen erklärt sich wohl ganz natürlich daraus, dass dem Apostel die Prophetie viel höher stand, als die Glossolalie, wie das selbstständige Hervortreten der Gnosis wohl aus dem Umstande, dass es dem Apostel darauf ankam, durch eine grössere Summe von Beispielen seinem Satze mehr Fülle und Gewicht zu verleihen. Die drei Sätze sind ganz gleichförmig gebaut: jeder hebt mit *εἴτε* an und setzt dann das Subjekt und macht eine Ergänzung nothwendig: das Zeitwort ist durch ein Komma von dem Subjekte zu trennen. Diese, durch das *δέ* geforderte, Konstruktion entspricht ganz der lebhaft bewegten Rede: seien es Weissagungen, sie werden aufhören u. s. w. Ohne Bedenken sagt Paulus: *εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται*, wofür übrigens auch der *Codex sinaiticus* schreibt: *γνώσεις — καταργηθήσονται*. Von diesen drei Charismen, und dieselben gelten als die Repräsentanten der andern nicht genannten, wird ausdrücklich bekannt, dass sie nur zeitweilig, nur interimistisch sind, und mit Nichten auf ewige Dauer Anspruch erheben können. Was hier einfach mit Frakturbuchstaben hergeschrieben worden ist, das hat seinen Grund in dem Umstande, welchen der folgende Vers angibt:

V. 9. Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk.

Offenbar erklärt Paulus mit dem Satze: *καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*: den Vordersatz: *εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται*. Was sind denn alle Reden der Propheten, was sind alle Weissagungen? Sie sind nur *ἐκ μέρους*. Meyer kann mit seiner Anmerkung: „dann tritt, und zwar als Gemeingut, die vollkommene Erkenntniss ein, wodurch die doch nur unvollkommene Tieferkenntniss Einzelner, wie sie vor der Parusie sich findet, nothwendig abgethan wird": auf ganz falsche Bahnen leiten: es sticht sich hier nicht, was Luther auch meint, um die Frage: Gemeingut oder Einzelgut? sondern um die Frage: Einiges oder Alles? Die Propheten weissagen nicht aus dem Vollen, aus dem Ganzen, sie weissagen nur einzelne Stücke der göttlichen Wahrheit. Wie sie nicht in einem fort weissagen, sondern nur dann, wenn der Geist Gottes sie überwältiget, so offenbart ihnen auch Gott nicht Alles von seinem Wesen und Wirken, ja er offenbart ihnen nicht ein Mal das Alles von seinem Wesen und Wirken, was er überhaupt den Menschen kund thun will, sondern von diesem Mitzutheilenden gibt er dem einen Propheten diess, dem andern das. Wie die Stunden des *προφητεύειν* Lichtpunkte sind in dem Leben der Propheten, so sind die *ἀποκαλύψεις*, welche sie empfangen, auch nur einzelne, zerstreute Lichtblicke hinein in das Reich des ewigen Lichtes. Dieses partielle Offenbarwerden der Geheimnisse Gottes an die Propheten durch den Geist Gottes und durch den Mund der Propheten an uns, das wird ein Ende nehmen, denn die ganze Wahrheit wird sich uns erschliessen und zwar nicht mehr in einem

prophetischen Vorblicke, sie umgibt uns dann mit ihrer Hülle und Fülle; das jetzt Zukünftige ist dann gegenwärtig, das jetzt Verborgene dann offenbar. So schon Theodoretus: *ὁ γὰρ μέλλων βίος τούτων ἀνενδεής. περιττὴ γὰρ ἡ προφητεία τῶν πραγμάτων παρόντων.* Wenn die Prophetie erlischt in dem seligen Genüge der Gegenwart, so hört auch die Glossolalie auf: ja sie hört dann um so mehr auf. Was ist denn die Glossolalie? Sie ist viel weniger als die Prophetie: sie hat die Prophetie zu ihrer Voraussetzung, denn der Glossolalet bezieht sich bei seinem Reden auf die Geheimnisse des Reiches Gottes, welche uns durch göttliche Offenbarungen kund gemacht worden sind. Während aber dem Propheten der Geist unterthan bleibt, wenn er diese Geheimnisse schaut und verkündet; überwältigt den Glossolaleten die Gnade, die ihm kund geworden ist, und er weiss nicht mehr in heiliger Entzückung, was er spricht. Paulus hätte nicht, wie er von der *προφητεία* spricht, so von den *γλῶσσαι* sagen können: *ἐκ μέρους γλώσσαις λαλοῦμεν*: denn unmöglich kann es das Ziel sein, dass dieser Moment selbstbewusstloser Entzückung verewigt werde. Die Alten haben sich das Aufhören der Glossolalie anders erklärt und zwar so, dass, während der Mensch in diesem Leben mit der Sprache ringt und an den Ausdrücken herumtastet, um den rechten Ton und das rechte Wort zu finden, dermaleinst kein solches Herumfahren in allen Zungen und Sprachen möglich ist, weil alsdann aus der Verschiedenheit der Zungen und Sprachen Alle zu der einen Sprache gekommen sind, in welcher die Engel ihre Lobgesänge darbringen. So Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, welcher kurz sagt: *ἄχρηστοι δὲ καὶ αἱ γλῶσσαι, τῆς τούτων ἀναιρουμένης διαφορᾶς.* Auch die Gnosis nimmt ein Ende, trotzdem, dass es dann heisst: *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* (V. 12). Denn unter dem Charisma der *γνῶσις* wird nicht die Erkenntniss in ihrer absoluten Form gedacht werden können; man beachte wohl, wie scharf in jener späteren Stelle Paulus *γινώσκω* von *ἐπιγινώσκω* unterscheidet. Es gibt kein Charisma *ἐπιγνώσεως*, sondern nur eines *γνώσεως*. Das will sagen, der Geist Gottes öffnet diesem und jenem einen Blick in die Tiefe, er lässt ihn diesen und jenen Satz der heilsamen Lehre in seinem tiefen Sinne, in seiner ganzen Bedeutung erkennen, aber nie lässt er einen in den vollen Verstand der ganzen Offenbarung, in die volle Erkenntniss der durch die Propheten geoffenbarten heilsamen Lehre eindringen. Wie alle Propheten Gottes hier nur Bruchstücke des Gottesrathes geoffenbart erhalten und verkünden, so vermittelt der Geist Gottes auch nie eine Erkenntniss der ganzen heilsamen Lehre, aller Artikel unseres Glaubens dem Einzelnen, ja selbst wenn er ihm über diesen und jenen Punkt ganz ausgezeichnete Kenntnisse und eine einzigartige Einsicht schenkt, immer ist es noch nicht die volle Erkenntniss, denn diese kann dann erst kommen, wenn man nicht ein einzelnes Moment der Gotteswahrheit, sondern die Gesammtheit, das ganze *corpus* derselben ergriffen hat und kann überhaupt gar nicht hier stattfinden, weil hier kein Schauen von Angesicht zu Angesicht Platz greift. Es klebt so diesen drei Charismen eine Unvollkommenheit an: und diese können sie nicht einfach abstreifen, denn dieselbe ist an ihnen nicht ein *accidens*, sondern gehört mit zu ihrem Wesen. Die Prophetie beruht auf einer partiellen, und nicht auf einer totalen Offenbarung Seitens des heiligen Geistes, die Glossolalie versetzt den Menschen partiell in den Ruhestand und die Gnosis vertieft sich auf einen bestimmten Punkt. Ob der Wechsel

der Zeitwörter: *καταργηθήσονται, παύσονται, καθαργηθήσεται* so zu betonen ist, wie Bengel es thut, der bemerkt: *καθ. destruentur. sic de prophetiis et cognitione: at de linguis παύσονται, desinent:* weiss ich nicht. Ist in dem zwei Mal gesetzten Zeitworte der Gedanke auch nahe gelegt, dass Prophetie und Erkenntniss durch etwas, was von Aussen her an sie herantritt, in Wegfall kommen, so schliesst *παύσονται* doch nicht nothwendig ein, dass sie in sich selbst versiegen, von selbst aufhören. Gut bemerkt übrigens Bengel: *linguae, floridissimum quiddam, sed minime durabile: quae in pentecoste Act. 2 primum exstiterunt, sed in ecclesia primitiva non tam diu, quam cetera dona miraculosa. neque habent analogum quidquam in genere perfecto, ut prophetia et cognitio habent, cui cedere debeant: unde ad has prae linguis mox, cum de perfecto agit, respicit.* Gegen diese Auffassung, welche ein wirkliches Aufhören der Prophetie, der Glossolalie und der Erkenntniss hier annimmt, und von den Kirchenvätern, den Reformatoren (Luther sagt: hiemit preiset er die Liebe gegen alle andre Gaben als die da ein ewig Ding ist und nicht kann noch soll aufhören, auch in jenem Leben: aber die andern Gaben, deren sich die falschen Geister rühmen, sind nur zu diesem Leben gegeben, das Predigtamt damit zu führen; denn die Weissagungen und die Zungen und die Erkenntniss muss aufhören: und Calvin haben wir vorhin schon vernommen), Grotius, Calovius und fast von allen neueren Auslegern, allerdings mit leichten Schattirungen vertreten wird, hat aber v. Hofmann seine Stimme erhoben. Er spricht sich so aus: „der Apostel sagt nicht, das Weissagen, das Sprachenreden, das Erkennen wird aufhören oder ausser Bestand gesetzt werden, sondern von den Weissagungen, welche geredet, von den Sprachen, welche gesprochen, von den Erkenntnissen, welche gewonnen werden, sagt er solches. Nur dazu passt auch die erläuternde Begründung, welche folgt, wenn anders *γάρ*, welches auch den sinaitischen Codex für sich hat, und nicht *δέ* gelesen sein will. Denn dass unser Erkennen und Weissagen nur ein theilweises, an dessen Statt ein völliges kommen wird, also ein solches ist, welches nur in beschränktem Sinne seinem Namen entspricht, kann nicht einen Grund für das Abthun des Weissagens und Erkennens selbst abgeben, sondern nur erklären, mit welchem Rechte dem, was geweissagt oder an Erkenntniss gewonnen wird, in Aussicht gestellt wird, dass es ausser Bestand treten werde.“ Wir können aber v. Hofmann nicht zustimmen; der Unterschied, welchen er zwischen *προφητεία* und *προφητεύειν*, zwischen *γνῶσις* und *γινώσκειν* macht, ist im höchsten Grade gesucht und, da Paulus im zwölften Verse zu dem *γινώσκειν ἐκ μέρους* mit *ἐπιγινώσκειν* und nicht mit einem *γινώσκειν* einfach den Gegensatz markirt, offenbar auch nicht dem Sinne des Apostels gemäss. Die Gnosis ist die Form, in welche sich das *γινώσκειν* befasst, die *προφητεία* die Form, in welche sich das *προφητεύειν* hineingiesst: mit der *προφητεία* fällt auch das *προφητεύειν* schlechthin, wie mit dem *γινώσκειν*, welches dem *ἐπιγινώσκειν* Platz macht, die *γνῶσις* dahinsinkt.

V. 10. W e n n a b e r d a s V o l l k o m m e n e k o m m e n w i r d, s o w i r d d a s S t ü c k w e r k a u f h ö r e n.

Der Theil weist auf das Ganze hin, ohne dessen Existenz er gar nicht wäre und so weissagen jene Charismen auch von sich weg, über sich hinaus. Die Prophetie weist hin auf den Zustand, wo wir nicht mehr ein Mal einen sehr flüchtigen und einen ebenso sehr beschränkten Blick hinein thun in das Reich Gottes mit seinen Geheimnissen, wo uns im Gegentheile ein

ewiger, ein allumfassender Blick in diese Gotteswelt vergönnt ist: so weissagt die Kenntniss, welche wir von einem Stücke der christlichen Lehre gewonnen haben, von jener Zeit, da wir von dem Mittelpunkte aus das ganze Heilswerk nach allen Dimensionen erkennend durchdringen. Und auf diese Vollendung, auf diese ihre πλήρωσις weisen Prophetie und Kenntniss nicht bloss hin, sondern sie sind die ganz wesentlichen Hülfsmittel und Kräfte, welche jenes τὸ τέλειον herbeiführen. Wie es das Eigenthümliche ist bei dem Licht und bei der Liebe, *aliis inserviendo consumor*, so steht es auch mit diesen Charismen, sie erweisen sich wirksam, um sich selbst als überflüssig zu beseitigen, sie graben sich so, je mehr sie sich mittheilen, ihr eigenes Grab. Dieses το τέλειον kommt mit dem τέλος, mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου: bis dahin bleiben die Charismen in Thätigkeit, τότε καθαργηθήσονται, Bengel schreibt dazu: *tunc, non prius. itaque prophetia et cognitio numquam plane exspirant in hac vita.* Gewiss, *ubi perventum ad metam fuerit, tunc cessabunt adiumenta cursus*, sagt Calvin sehr richtig, und eben desshalb müssen die *adiumenta* uns dienen, bis das Ende des Laufes erschienen ist. Zu denken gibt es übrigens wohl, dass Paulus hier die γλῶσσαι ganz fortgelassen hat: es sieht wie eine Weissagung davon aus, dass die Zungen nicht von Gott ausersehen sind zu Charismen, welche bis zu diesem letzten grossen τότε bestehen sollen.

V. 11. Da ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, that ich ab, was kindisch war.

Cum aetatibus hominis confertur profectio a gratia ad gloriam, singulos fideles et totam manens ecclesiam, sagt Bengel schön: die menschliche Entwicklung, welche ja auch von Gott gesetzt ist, ist ein Spiegelbild der Entwicklung, welche die Kirche, welche ja für die Menschheit berechnet ist, durchzumachen hat. Das Bild ist nicht bloss gefällig, was Osiander besonders hervorhebt, sondern auch in hohem Grade beschämend. Paulus, der grosse Gottesmann, redet von sich als Kind, bekennt, dass er ein Kind auch in dem Sinne gewesen sei, in dem es heisst:

sunt pueri, pueri, pueri puerilia tractant.

Gut hebt Bengel diess hervor: *humilitas Pauli. homo naturalis prae fastu non libenter recordatur infantiae suae: at anima adversis macerata vel primas ortus sui vias fatetur. Job 10, 10.* Ein Kind kann nicht anders, als dass es sich in all' seinen Lebensäusserungen als Kind gibt: ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην, sagt Paulus von sich in drei asyndetisch zusammengestellten, ganz gleichmässig gebauten Sätzen. Die Ausleger haben in diesen drei Zeitwörtern und Sätzen eine Rückbeziehung auf die drei V. 8 noch angeführten Charismen gefunden: so Oecumenius, Theophylactus, Bengel, Heydenreich, Olshausen, de Wette, D. Schulz, Ewald; Osiander will sich nicht entscheiden. Wenn auch das ἀλάλουν ohne Schwierigkeit auf die Glossolalie bezogen werden kann, so lässt sich doch ἐφρόνουν nur höchst gezwungen auf die Prophetie und ἐλογιζόμην auf die γνῶσις deuten, denn ἐφρόνουν wird doch wohl mit Luther und Meyer von dem Dichten und Trachten, von der Gesinnung zu verstehen sein, und nicht von einem intellectuellen *sentire.* In ἐλογιζόμην werden wir das kindische Reflektiren und Urtheilen wieder zu finden haben; von der γνῶσις kann es nicht gut ein Bild geben, da diese wesentlich Spekulation ist. Ein Knabe, ja ein Kind — denn νήπιος bezeichnet nach seiner Etymologie (νη — ἔπος,

sagt Passow) das unmündige, das stammelnde, das unvernünftige Kind — ist Paulus gewesen im vollen Sinne des Wortes: aber er ist in seinen Kinderschuhen nicht stecken geblieben, er ist ein Mann geworden, und da that er ab, was kindisch an ihm war. Bengel macht die feine Anmerkung: *non dicit: cum abolevi puerilia, factus sum vir. hiems non affert ver; sed ver pellit hiemem. sic est in anima et in ecclesia.* Die Sache macht sich, wenn nur Leben vorhanden ist, ganz von selbst, aus innerer Nothwendigkeit: wenn die Mannesjahre kommen nach Gottes Willen, dann hören auf kein äusseres Machtgebot, sondern *ultro, libere, sine labore* die Kindereien auf. Prophetie, Zungen, Gnosis gehören dem Kindesalter der Christenheit an: sie werden, wenn dieselbe in das Mannesalter eingetreten ist, von selbst aufhören: und da das Kind je älter es wird, desto männlicher wird, so werden, so wir dieses Gleichniss pressen, auch die Gnadengaben je länger je mehr schon vor dem Masse des vollkommenen Alters verschwinden. Wann kommt nun jenes *τὸ τέλειον*, wann tritt die Christenheit in das Mannesalter ein?

V. 12. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in dunkler Weise: dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt kenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.

Was das Beispiel des vorigen Verses veranschaulicht hat, das wird jetzt begründet. Das Alte kann nicht ewig bleiben, es muss ein Neues werden: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* Einen allgemein anerkannten Satz christlicher Glaubenserfahrung spricht der Apostel hier aus: unser Wissen ist desshalb ein *ἐκ μέρους*, ein unvollkommenes, weil wir *ἄρτι*, welches dem grossen *τότε* am Ende gegenübersteht und den ganzen gegenwärtigen Aeon umspannt, *δι' ἐσόπτρου* sehen. Dieses *διά* kann verschieden gefasst werden, entweder kann man es mit v. Hofmann als das ganz einfache *διά* der *causa*, des Mittels nehmen, wir sehen jetzt mittelst eines Spiegels; man kann es aber auch mit Winer, Billroth, de Wette, Meyer lokal verstehen, da das im Spiegel Geschaute hinter dem Glase zu stehen scheint. Ich möchte aber diese populäre Anschauung hier nicht gerade gut heissen, wo Paulus eben erst gesagt hat, dass er abgethan habe, was kindisch war. Was ist nun dieses *ἔσοπτρον*? Bos, Schöttgen, Wolf, Mosheim, Schulz, Rosenmüller, Flatt, Heydenreich, Rückert u. A. lassen es nicht einen Spiegel, sondern ein Fenster sein, wie die Alten sich solche aus Frauenglas (Marien-, auch Katzenglas u. s. w. benannt), auch aus Horn anfertigten. Solche Fenster, welche übrigens in den Zeiten des Apostels ausserordentlich bekannt waren, vgl. Martialis 8, 14. Juven. 4, 21. Senec. *ep. 13, 1, 11* und *ib. 14, 2, 25. Dialog. 1, 4, 9. Quaest. nat. 4, 13, 7.* Colum. 2, 3. Plinius, *hist. n. 15, 16. 36, 22,* nehmen jene Ausleger um so lieber an, weil ein Mal diese Fenster ein viel dunkleres, undeutlicheres Bild gaben als ein Spiegel, und weil zum Andern in *Javammoth 4, 13* steht: *omnes prophetae viderunt per specular* (באיספקלריא, welches Wort aus dem Lateinischen sich wie in das spätere Griechisch — *σπεκλάριον* oder *σφεκλάριον* — so auch in das spätere Hebräisch für solcherlei Fenster eingebürgert hatte) *obscurum, et Moses, doctor noster, vidit per specular lucidum.* Allein die Spiegel der Alten können mit unsern Spiegeln sich nicht messen, es waren Metallspiegel, welche das Bild nur sehr mangelhaft reflektirten: es lässt sich demnach *ἐν αἰνίγματι*

recht gut einfach mit Spiegel übersetzen; jenes Citat aus den Rabbinen kann uns nicht blenden, wir machen zudem noch geltend, dass bei den Griechen und Römern ἔσοπτρον wie κάτοπτρον und δίοπτρον immer nur den Spiegel bezeichnet, diess ist auch der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes und der Septuaginta. Jac. 1, 23. Sap. 7, 26. Sirac. 12, 11. In einem Spiegel sieht man nicht den Gegenstand selbst, sondern nur ein Bild von ihm und zwar auch nicht das volle Ebenbild, sondern nur das von ihm, nur denjenigen Theil seines Wesens, der in den Spiegel fällt und von dem Spiegel wiedergegeben werden kann. Gut sagt Calvin: *nondum ad liquidum cernimus regni coelestis mysteria, nec claro adhuc intuitu fruimur. ad id notandum alia similitudine utitur: nempe quod non videamus nunc nisi tamquam in speculo, ideoque obscure: quam obscuritatem intelligit nomine aenigmatis. primo non dubium est, quin ministerium verbi et quae ad ipsum exercendum requiruntur instrumenta, speculo comparet. Deus enim, alioqui invisibilis, haec media ordinavit ad se nobis patefaciendum: quamquam ad totam mundi compositionem extendi etiam hoc potest, in qua relucet nobis Dei gloria: sicuti habuimus Rom. 1, 16. Et ad II Cor. 3, 18. Rom. 1, 20 creaturas apostolus nominat specula, in quibus invisibilis Dei maiestas apparet: sed quoniam hic peculiariter de spiritualibus donis agit, quae serviunt ecclesiae ministerio suntque eius appendices, non evagibimur longius. verbi, inquam, ministerium speculo est simile. angeli enim neque praedicatione, neque aliis inferioribus adiumentis, neque sacramentis indigent, alio enim Dei conspectu fruuntur: neque in speculo tantum suam illis faciem repraesentat Deus: sed palam se illis praesentem exhibet. nos qui nondum in tantam altitudinem conscendimus, imaginem Dei speculamur, qualis offertur nobis in verbo, in sacramentis, in toto denique ecclesiae ministerio.* Luther drückt sich ganz ähnlich so aus: „im Spiegel ist nicht das Angesicht selbst, sondern ein Bild davon, was ihm ähnlich ist; also ist im Glauben nicht das klare Angesicht ewiger Gottheit, sondern ein Bild davon geschöpfet durchs Wort."

Paulus sagt nun aber nicht bloss: βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου, er fügt noch ἐν αἰνίγματι hinzu. Die Alten haben sich mit diesem Zusatze im Ganzen sehr wenig beschäftigt, sie fassen ἐν αἰνίγματι adverbiell, was vollständig berechtigt ist, wie auch Meyer zugibt = αἰνιγματικῶς, so Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Augustinus, Erasmus, Calvin, Heydenreich, Billroth: erst die neuere Exegese ist tiefer darauf eingegangen. Bengel meines Wissens zuerst: *habet,* sagt er, *hic locus synecdochen speciei nobilioris pro toto genere: et cum verbo, videmus, subaudias: et audimus. nam prophetae et vident et audiunt: et visionibus plerumque verba adiungi solita sunt. quod autem visui est speculum, id auditui est aenigma, cui lingua inservit. cum hoc loco multis de rebus conferas Num. 12, 8. dicit autem videmus in plurali: cognosco in singulari.* Diesem Fingerweise von Bengel sind gefolgt: Rückert, Meyer, v. Hofmann. Rückert versteht nun hier unter dem zu ἐν αἰνίγματι mitgehörigen βλέπομεν ein Lesen und erklärt daher den Uebergang von εἰς, was bei βλέπομεν eigentlich stehen müsste, in ἐν, man lese eben in dem Buche. Allein nie kann βλέπομεν ohne Weiteres lesen bedeuten, und ebenso kann αἴνιγμα nie ohne Weiteres ein Buch sein. Meyer behauptet, αἴνιγμα sei eine dunkle Rede und der Begriff der Rede dürfe so wenig wie Num. 12, 8 verloren gehen: Luther übersetze richtig: in einem dunklen Worte, was aber zu erklären sei: in

einer dunklen Rede befangen, d. h. in der Sphäre einer Offenbarung, welche uns (obwohl Gewissheit, doch) noch keine volle Klarheit gewähre, sondern räthselhaft für uns bleibe. Es bezeichne *ἐν* den örtlichen Bereich, in welchem befindlich wir sehen.“ Dieser letzte Satz ist nicht ganz klar ausgedrückt. Offenbar meint Meyer unter diesem Orte den Ort, von welchem aus wir sehen, und nicht den Ort, wo sich das befindet, was wir sehen. Allein diese Auffassung ist in hohem Grade gekünstelt: wenn *ἐν* den Ort angibt, der uns bei dem Sehen umfängt und befangen macht, also den Standpunkt, von welchem aus dieses Sehen durch den Spiegel stattfindet, so dürften wir sicher das diesen Gedanken aussprechende *ἐξ* erwarten. Ich verstehe weiter gar nicht, wie es möglich ist, „in einer dunklen Rede befangen“ durch den Spiegel Gott zu schauen; ist denn diese dunkle Rede nicht der Spiegel selbst, aus dem Gottes Bild einzig und allein uns sichtbar wird? Meyer's Ansicht weist auch v. Hofmann ab, seine Ansicht ist nun folgende. „Obgleich *αἴνιγμα* vermöge seines Zusammenhanges mit *αἶνος* ein Wort, eine Rede bedeutet, womit etwas zu verstehen gegeben ist, so kann es doch auch als ein Gegenstand des Sehens gedacht werden, sofern ein Wort auch in Gestalt einer Schrift oder eines Zeichens, worin es gefasst wird, das bleibt, was es ist. Und so, als dem Auge sich darbietend, ist hier *αἴνιγμα* gedacht; der in Schrift oder Zeichen vorliegende Ausdruck einer Sache ist gemeint, aber ein solcher, in welchem sie sich der Erkenntniss eben so sehr entzieht, als darstellt, indem er mit der Absicht gewählt ist, sie zwar nicht errathen, wohl aber durch rückläufige Entdeckung des nicht durch die Natur der Sache selbst gebotenen Weges, auf welchem er entstanden ist, erst finden zu lassen. Auch hier also sieht man den Erkenntnissgegenstand nicht unmittelbar vor sich, wie es der Fall wäre, wenn der schlichte Ausdruck desselben, die einfache Uebersetzung aus der thatsächlichen Wirklichkeit in Sprache und Schrift vorläge. Beides nun, was mit *δι᾽ ἐσόπτρου* und was mit *ἐν αἰνίγματι* gesagt ist, gilt von unsrem dermaligen Erkennen desjenigen, um dessen Erkenntniss es sich hier handelt. Denn Gottes ewiges Wesen, wie sein ewiger Rathschluss sind zwar in Thatsachen geoffenbart, aber in Thatsachen einer Geschichte, die sich auf dem Grund und Boden einer ihm entfremdeten Welt begibt; wesshalb sich, was er selbst und was in ihm ist, nur so darin abspiegelt, wie es diese Beschaffenheit der Welt mit sich bringt und seine Selbstoffenbarung eine Gestalt annimmt, die ihn nur demjenigen, welcher deren Bedingtheit durch die Beschaffenheit der Welt in Rechnung bringt, und nur in dem Masse, als ihm die Berechnung dieser ihrer Bedingtheit gelingt, in seiner Wesenheit zu erkennen gibt.“ Aber auch diese Auffassung befriedigt uns nicht: unser Hauptanstoss ist, dass hier *αἴνιγμα*, Sprache oder Schrift, das heisst, denn es sticht sich ja hier um Gottes Offenbarung, Wort Gottes und heilige Schrift sein soll: wollte Paulus dieses sagen, so ist gar nicht abzusehen, warum er nicht die Schrift selbst mit einem bedeutsamen Eigenschaftswort hierher gesetzt haben sollte. Der ganze Zusammenhang weist uns, was Bengel schon richtig erkannt hat, auf die klassische Stelle, Num. 12, 8. Jehova sagt hier in Bezug auf Moses: פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת, was die LXX übersetzt: *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων*, erläuternd heisst es gleich weiter: וּתְמֻנַת יְהוָה יַבִּיט, *καὶ τὴν δόξαν τοῦ κυρίου εἶδε.* Steht dort dem Sprechen von Mund zu Mund, dem Erkennen, dem Schauen der Gestalt Jehova's, dem Sehen gegenüber

„und nicht in Räthseln", und soll damit ausgesagt werden, dass Gott sich ihm nicht in mittelbarer Weise, durch Verhüllungen, durch Symbole offenbart, sondern auf unmittelbare Weise: so werden wir auch in dem *ἐν αἰνίγματι*, was offenbar mit Rücksicht auf *δι' αἰνιγμάτων* der LXX gesagt ist, nicht eine Aussage über das Wort, in welches die Gottesoffenbarung erst hinterher gefasst und niedergelegt worden ist, sondern über die Art der Offenbarung selbst zu gewärtigen haben. Gott offenbart sich uns für das Erste *δι' ἐσόπτρου*, er stellt sich uns nicht selbst gegenüber, er bietet sich nicht selbst zum Anschauen: er offenbart sich in der Gestalt, dass er uns nur ein Bild seines *πρόσωπον* und nicht sein *πρόσωπον* selbst schauen lässt. Wir erkennen Gott nur in dem Angesichte Jesu Christi. Und dazu offenbart er sich uns noch *ἐν αἰνίγματι*, es wäre ja an und für sich möglich, dass er sich, wie er ist, durch jenen Spiegel erkennen liesse, aber das thut er nicht: er zeigt sich uns durch den Spiegel in einem Bilde, im Symbol, in Zeichen. Gott, der sich so zu uns stellt, dass sein Bild auf den Spiegel fällt, zeigt sich in diesem Spiegel nur so, wie er für uns jetzt sein will: selbst wenn die Welt nicht in die Sünde gefallen wäre, so hätte sich Gott doch in der geschaffenen Welt nie anders offenbaren können. Er muss zum Menschen niedersteigen, den Menschen ein Mensch werden, ihnen als Mensch erscheinen, mit ihnen als Mensch reden, denn der Mensch kann Gott nicht denken, nicht verstehen, wenn nicht *sub specie hominis*. Einst erkennen wir Gott: *καθώς ἐστι*, 1 Joh. 3, 2, in seiner wesenhaften Gestalt, jetzt erkennen wir ihn nur symbolischer, räthselhafter Weise, und können uns also durchaus keiner reinen Gotteserkenntniss rühmen. Gottes Offenbarung stellt uns Räthsel, wir haben die Aufgabe, das Zeitliche, das Menschliche als Hülle von dem Kerne zu unterscheiden und aus dem Symbolischen den ewigen Wahrheitsgehalt herauszuziehen.

Dieses unvollkommene Sehen wird aber ein Ende nehmen: Gott will sich am Ende (*τότε*, vgl. V. 10, bezeichnet das Ende dieses Aeon) nicht mehr in einem Spiegel verhüllt zeigen, sondern alle Hüllen abwerfen, und *in ipsissima persona* vor uns hintreten, dass wir ihn *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* haben. Ein unmittelbares Schauen Gottes, wie er ist, Auge in Auge, ist das selige Ende. Weil unser derzeitiges Sehen Gottes eines *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* ist, bleibt es dabei: *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*, doppelt Stückwerk ist jetzt unser Kennen Gottes: der Spiegel ist für den ganzen Gott, für *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* (Col. 2, 9) zu klein und unser Verstand zu gering, um für das *ἐν αἰνίγματι* vor uns Stehende allemal die rechte Lösung zu finden. Wenn aber jener grosse Zeitpunkt wird gekommen sein, da es heisst: *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, da wird sich erfüllen, was hier verheissen ist: *τότε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*. Da es sich hier lediglich sticht um das Erkennen Gottes Seitens des Menschen, so war es ein toller Unverstand, wenn man zu *ἐπεγνώσθην* ergänzte *ὑπ' ἐμαυτοῦ*, oder *ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*. Wie Gott mich erkannt hat und weil er mich ein Mal erkannte, erkennt und ewig erkennen wird, so werde ich ihn auch meiner Seits erkennen in der Ewigkeit. Er erkannte mich in der Zeit: der Zeitpunkt wird nicht näher angegeben, Meyer, Osiander, v. Hofmann denken aber mit Recht an den Zeitpunkt der Bekehrung: ich werde Gott erkennen hinterher, nachträglich, *a posteriori*, nicht *a priori*, nicht verstandesmässig, sondern erfahrungsmässig, an seinen Werken, durch seine Offenbarung; in seiner Kenntniss wachsend, bis ich am Ende ihn durch

Intuition, in unmittelbarer Nähe und Gegenwart, ohne anderweitige Medien mit dem Auge des Geistes schaue und erkenne. Bengel hebt mit Recht den Wechsel bei den Zeitwörtern hervor: γινώσκω, ἐπιγνώσομαι: *compositum multo plus significat, quam simplex: nosco. pernoscam. atque ita Eustathius Homericum* ἐπιόψομαι *interpretatur:* ἀκριβέστατα ἐπιτηρήσω· *et* ἐπίσκοπος, σκοπευτὴς ἀκριβής, *rationemque addit,* ὅτι ἡ ἐπιπρόθεσις καὶ ἀκρίβειάν τινα σημαίνει καὶ ἐπίτασιν ἐνεργείας: Theodoretus hatte übrigens schon hierauf hingewiesen. Vielfach haben sich katholische Polemiker auf dieses Wort berufen, um die heilige Schrift, welche wir so hoch stellen, herunterzuziehen *in maiorem ecclesiae gloriam.* Calvin antwortet diesen vollkommen ausreichend: *nihil pugnat hic locus adversus alios, ubi praedicatur nunc legis, nunc totius scripturae, inprimis Evangelii claritas. est enim aperta et nuda Dei revelatio in verbo (quantum nobis expedit), nec quicquam habet involutum, qualiter fingunt impii, quo nos suspensos teneat. sed quantula est ejus visionis portio, ad quam tendimus?*

V. 13. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei: aber die Liebe ist die grössere unter ihnen.

Das νυνὶ δέ, mit welchem dieser Satz anhebt, fassen sehr Viele, wenn nicht die Meisten — Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Augustinus, Hieronymus, Beda, Luther, Zwingli, Calvin, Beza, von den Neueren Bengel, Flatt, Heydenreich, Rückert, D. Schulz, Neander — zeitlich: Paulus soll nach ihnen sagen wollen: für jetzt, so lange dieser Aeon andauert, bleiben fortbestehen Glaube, Liebe, Hoffnung, für die Ewigkeit bleibt nur die Liebe, welche darum die grösste von ihnen heisst. Theodoretus sagt: ἔδειξε πανόμενα τὰ χαρίσματα, μόνην δὲ τὴν ἀγάπην μένουσαν. ἔδειξε δὲ καὶ τῶν γνωμικῶν κατορθωμάτων αὐτὴν ὑπάρχουσαν. περιττὴ γὰρ πίστις ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ, τῶν πραγμάτων ἐναργῶς φαινομένων. εἰ γὰρ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων φαινομένων, οὐκ ἔτι χρεία τῆς πίστεως. οὕτω καὶ ἔλπις ἐκεῖ περιττή· ἔλπις γὰρ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἔλπις· ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; ἡ δέ γε ἀγάπη ἐκεῖ μᾶλλον ἔχει τὸ κράτος, τῶν πάθων πανομένων καὶ τῶν μὲν σωμάτων ἀφθάρτων γενομένων, τῶν δὲ ψυχῶν οὐκέτι νῦν μὲν ταῦτα, νῦν δὲ ἐκεῖνα προαιρουμένων. Augustinus sagt *ep. 140: in futuro autem saeculo perfecta et plena caritas sine ulla malorum tolerantia, non fide credit, quod non videt, nec spe desiderat, quod non tenet.* So bemerkt auch Luther: „dass nun die Liebe grösser sei, denn Glaube und Hoffnung, ist geredet nach der Wahrhaftigkeit, dass sie länger und ewiglich bleibe, so der Glaube viel kürzer und kleiner ist, als der nur zeitlich währet. — Also ist die Liebe auch länger und breiter denn Glaube und Hoffnung; denn der Glaube hat allein mit Gott im Herzen, in diesem Leben zu thun, die Liebe aber hat mit Gott und aller Welt ewiglich zu thun.“ Diese Auffassung, wir leugnen diess nicht, hat gar manches für sich, sprachlich, wie z. E. dieses, dass νυνί im klassischen Griechisch fast ausnahmlos nur von der Zeit vorkommt, sachlich aber diess, dass in jenem Leben der Glaube zum Schauen gelangt, wie die Hoffnung zum Besitze: aber sie ist doch nicht zu halten. Nicht diese heilige Trias der sogenannten theologischen Tugenden allein bleibt bestehen, bis dass dieser Aeon vollendet ist; V. 10 sagt ganz entschieden aus, dass auch durch diesen gzanen Aeon die Charismen fortdauern werden. Man könnte diese Auffassung nur so vertheidigen, dass man sich darauf beriefe, Paulus sage, jene Gnadengaben seien mit dem Thun und Treiben des Kindes zu ver-

gleichen und dieses Bild passte. Das Kind wird nicht mit einem Male ein Mann, sondern es streift nach und nach das kindische Wesen ab: so könnten jene Gnadengaben auch immer mehr und mehr in Wegfall kommen während der Entwicklung des Reiches Gottes in dieser Welt. Der Glaube, die Hoffnung und die Liebe würden dagegen diesen ganzen Zeitlauf hindurch nicht im Abnehmen, sondern in einem Zunehmen begriffen sein, welches am Ende mit Riesenschritten vor sich gehen muss, weil da Glaube, Hoffnung und Liebe auf die schwersten Proben gesetzt werden. Allein auch dieser Ausweg ist durch den Apostel verlegt, denn V. 10 und 11 sagen zu bestimmt aus, dass nicht erst jene Gnadengaben werden abgethan werden und dann das Vollkommene kommen wird: sondern umgekehrt soll es sein. Das gekommene Vollkommene, das Ende macht diesen Charismen ein Ende.

Wir nehmen desshalb *νυνί* als Conclusion und verstehen *μένει* von der ewigen Fortdauer. Diese Ansicht wird von Irenaeus 2, 47. 4, 25, Tertullianus *de pat. 12 (exhauriuntur linguae, scientiae, prophetiae: permanent fides, spes, dilectio. Fides, quam Christi patientia induxit, spes, quam hominis patientia exspectat, dilectio, quam Deo magistro patientia comitatur)*, Photius (*ἡ πίστις καὶ ἡ ἀγάπη οὐ μόνον ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, τῶν ἄλλων χαρισμάτων παυομένων, διαμενοῦσιν, ἀλλὰ πολλῷ πλέον καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. τότε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς ἁγίοις τὸ εἰρηνικὸν καὶ φιλάλληλον, καθαρὸν καὶ ἀστασίαστον. καὶ ἡ πίστις δὲ ὁμοίως. τότε γὰρ λαμπρότερον καὶ τελεώτερον ἔσται ἐντρυφᾶν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ποθουμένου. τὴν δὲ ἐλπίδα εἴποι τις ἴσως ἔτι τότε παρεῖναι, ὡς τῶν ἐλπισθέντων ἤδη παρόντων καὶ μηδὲν διαψεύσουσαν τοὺς ἠλπικότας*), Grotius (*μένει oppositum est ei, quod dixit καθαργηθήσεται. sed quomodo manebunt in altero aevo? nempe eo modo, quo rupes Israelitas sequebatur effectu suo, supra 10, 5. sic mortuos sequuntur opera, Apoc. 14, 13. fides, spes, dilectio praemium habebunt, 2 Tim. 4, 7. 8)*, Billroth (Glaube und Hoffnung bleiben nach diesem: insofern ihr Inhalt ein ewiger ist und nie verloren geht), de Wette (Glaube und Hoffnung, die unmittelbar auf das Objekt gehen, bleiben, indem sie in's Schauen übergehen), Osiander, Lipsius, Ewald, Maier, Meyer, Kling, v. Hofmann getheilt. Allein, wenn diese Alle auch *μένειν* von dem stetigen, ununterbrochenen Fortdauern verstehen, so gehen sie doch ausserordentlich aus einander. Osiander sinkt im Grunde wieder auf die erste, auch von ihm abgewiesene Auffassung zurück: Glaube und Hoffnung dauern auch nach ihm nur bis zur Parusie des Herrn, die Liebe einzig und allein über diese hinaus, und Glaube, Liebe bleiben nur insofern in diesem Aeon, weil sie nicht wie jene Charismen sporadische Erscheinungen sind, sondern andauernde Zustände. Photius, Billroth werden dem Texte nicht gerecht: der Inhalt des Glaubens und der Hoffnung soll nicht verloren gehen; ist diess nicht auch bei vielen Charismen der Fall, bleibt dem Propheten, dem Gnostiker nicht auch der Inhalt dessen, was er von Gott empfangen, was er mit seinem Sinnen erfasst hat von der ewigen Wahrheit Gottes, als ewiger Besitz? Nach de Wette, Maier schwingt sich Glaube und Hoffnung zum Anschauen auf und gehen so in eine andre Form über: bleibt dann aber wirklich noch Glaube und Hoffnung? Nach v. Hofmann bleiben diese drei Tugenden, sofern nämlich der Christ als der, welcher geglaubt, gehofft, geliebt hat, in den alsdann anhebenden Stand der Dinge übergeht, und dahin mitbringt, was er als solcher ist. „Nicht darum handelt es sich, ob der Christ

noch glaubt, hofft und liebt, sondern dass er an dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe, die ihn jetzt beseelen, an diesen drei Stücken seiner Gegenwart, an allen dreien, aber auch nur an ihnen, wie das nachdrücklich beigefügte *τὰ τρία ταῦτα* besagt, ein bleibendes Gut hat." Es will mir scheinen, als ob sich diese Auffassung mit der oben mitgetheilten Meinung des Grotius nahe berühre: wenn der Glaube, die Hoffnung und die Liebe bleibende Güter sein sollen, so muss der Glaube aber auch glauben, die Hoffnung hoffen, die Liebe lieben, denn ein Glaube, der nicht glaubt, ist eben wie eine Hoffnung, die nicht mehr hofft, und eine Liebe, die nicht mehr liebt, ein Unding, ein Nonsens. Ist v. Hofmann aber so zu verstehen, dass Glaube, Hoffnung und Liebe einen bleibenden guten Zustand für den, der sie besitzt, in der Ewigkeit bewirken, so begreift man nicht, wie er von diesen drei Mitteln der Seligkeit, die dann aufgehört haben zu wirken, noch sagen kann, dass sie bleiben. Wir sehen uns zu der Behauptung hingedrängt, dass Paulus hier ausspricht, Glaube, Hoffnung und Liebe seien in der Ewigkeit auch noch geschäftig, thätig und lebendig, der Selige glaube, hoffe, liebe noch. Dass in dem Reiche der Herrlichkeit noch geliebt wird, kann nicht im Mindesten befremden, es wäre im Gegentheil schier nicht zu begreifen, wenn die Liebe in jenem Leben erlöschen sollte, da wir Gott schauen von Angesicht zu Angesicht in der ganzen Herrlichkeit seiner Liebe, da wir dann unsre Brüder von jeder Sünde gereinigt und in das Bild des Herrn, den unsre ganze Seele liebt, verklärt erblicken. Man stösst sich daran, dass dann noch geglaubt und gehofft werden solle. Meyer sagt nun von der *πίστις*: „diese bleibt auch im künftigen Weltalter die fortdauernde *causa apprehendens* der Seligkeit, was die Verklärten im beständigen Besitze des Heiles erhält, wird ihr fortdauerndes Vertrauen auf die Versöhnung sein, welche durch den Tod Christi geschehen ist." Wir meinen, wenn auch das, was der Glaube jetzt glaubt, dann erschienen sein wird, so wird der Glaube doch damit nicht aufhören. Im Gegentheile wird der Glaube in dem ewigen Leben neue Schwingen erhalten; er hat des Glaubens Ende davon getragen durch Gottes Gnade, er ruht nun gesättigt, im vollsten, seligsten Vertrauen, welches des Glaubens Seele ist, in dem Anschauen der Herrlichkeit Gottes. Auch die Hoffnung bleibt. Wir können hier nicht ohne Weiteres Meyer'n beipflichten. Dieser sagt: „diese bleibt den Verklärten in Betreff der ewigen Dauer und Fortentwicklung ihrer Herrlichkeit. Wie Paulus diese Fortentwicklung und die des Messiasreiches selbst näher gedacht habe, lässt sich zwar nicht nachweisen. Aber darum ist die Idee nicht unbiblisch, sondern die nothwendige Voraussetzung des an unsrer Stelle zweifellos gesagten Bleibens der Hoffnung. Auch sind 15, 24 offenbar Entwicklungsstufen der künftigen *βασίλεια* gegeben, wie denn überhaupt die ewige *δόξα* nach ihrem wesentlichen Charakter als *ζωή* ohne Entwicklung zu immer höherer Vollendung für die Individuen, und somit auch ohne die Fortdauer der Hoffnung gar nicht denkbar ist." Wir sagen ganz einfach: wenn ich erlangt habe, was ich hoffe, so hört das Hoffen nicht auf, sondern dann wird die Hoffnung noch stärker in mir. Ich wünsche, dass ich des Erlangten mich ewig freuen kann, meine Hoffnung ist, dass die Ewigkeit wirklich Ewigkeit ist und kein Ende mit Schrecken nimmt.

Glaube, Hoffnung, Liebe überleben die Zeit, dauern fort in alle Ewigkeit: aber diese drei stehen, obgleich sie ewiger Dauer sind, nicht gleich.

Die Liebe, die von den Korinthern so missachtete, so mit Füssen getretene Liebe steht oben an, ist die Königin unter diesen drei christlichen *Gratiae*, denn Glaube, Hoffnung, Liebe sind Gottes Gnadengabe, *gratia.* Paulus schliesst dieses einzige Kapitel von der Liebe: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. Den auffallenden Comparativus erklärt Meyer ganz gut so: „ist nicht zu fassen: μείζων δὲ ἢ ταῦτα, da τούτων auf die vorhergehenden τὰ τρία ταῦτα gehen muss, sondern grösser (cf. 14, 5) aber unter diesen, d. h. von höherem Werthe (als die beiden andern unter diesen dreien) ist die Liebe.“ Diejenigen, welche das μένει nur auf diesen Aeon sich erstrecken liessen, sind hier mit der Antwort schnell fertig: sie ist grösser, weil die Liebe allein mit in das ewige Leben hineingeht. Eine andre Grösse als diese Zeitlänge meint aber der Apostel: die Liebe ist ihrem Wesen nach dem Glauben und der Hoffnung überlegen. Augustinus schreibt ein Mal *ep. 55: sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis adsurgat, quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur, quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis, per se autem ipsa sine tali fine non modo superflua, sed etiam perniciosa probata est.* Wie der Liebe das Wissen dienen soll, und wie umgekehrt das Wissen ohne Liebe nichts ist, so soll auch der Glaube und die Hoffnung der Liebe dienen, die Liebe zu Gott in uns entzünden, mehren und vollbereiten, und Glaube und Hoffnung haben keinen Werth, wenn ihnen die Liebe gebricht. Der Glaube ist an sich todt ohne die Liebe, und die Hoffnung ist nichts als Selbstsucht, wenn ihr die Liebe fehlt. Diese Trias, welche Paulus als bekannt voraussetzt, begegnet uns in seinen Briefen mehrfach wieder, Col. 1, 4 ff. 1 Thess. 1, 3. 5, 8. Tit. 2, 2, und liegt ausserdem, ohne dass diese drei Grundbegriffe ausdrücklich hervorgehoben werden, dem Gedankenzusammenhange unter, so Phil. 1, 9. 10. 1 Cor. 1, 5—7.

---

4. Der Sonntag Invocavit.

2 Cor. 6, 1—10.

Hieronymus hat in dem auf uns gekommenen Prologe zu seinem *comes* die Grundsätze ausgesprochen, welche ihn bei der Auswahl der Perikopen in der Fastenzeit leiteten. Diese Wochen, welche der heutige Sonntag einführt, waren ihm eine grosse Busszeit: er wollte in ihnen nicht im Mindesten das Leiden Christi selbst zur Anschauung bringen, sondern den Weckruf Johannes des Täufers: Thuet Busse! recht kräftig uns an's Herz legen. Einen Bussspiegel sollen und wollen diese Fastentexte uns vorhalten. Unsere Epistel, welche Leo der Grosse in dem 40. Sermone, der zweiten Fastenpredigt, mit dem jetzigen Evangelium als kirchliche Lektion schon erwähnt und benutzt, macht den Anfang: sie erinnert uns, dass jetzt für uns eine grosse, entscheidende Stunde geschlagen hat, dass jetzt angenehme Zeit, dass jetzt der Tag des Heiles ist: dass wir die Gnade Gottes ja nicht vergeblich empfangen, sondern in allen Versuchungen und Anfechtungen treu ausharren und geduldig überwinden. Zwischen Evangelium und Epistel baut sich so eine Brücke. Jesus wird versucht, aber er besteht die Versuchung: auch der Jünger des Herrn ist in dieser

Gnadenzeit nicht von Versuchungen frei, aber er geht aus allen siegreich hervor, wenn er nur Acht hat auf sich selbst und die Gnade Gottes. Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heiles! *Quid enim acceptius hoc tempore,* ruft Leo der Grosse aus, *quid salubrius his diebus, in quibus vitiis bellum indicitur, et omnium virtutum profectus augetur?* Der Herr, unser Gott, erhöret jetzt unser Gebet aus grosser Noth und hilft uns aus zum ewigen Heile.

V. 1. Als Mithelfer aber ermahnen wir, dass ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfahet.

Gott hat nach 5, 18 unter uns die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* aufgerichtet und mit diesem Amte Paulus und seine Gefährten beauftragt. Sie richten dieses Amt für das Erste dadurch aus, dass sie, Botschafter *ὑπὲρ Χριστοῦ*, bitten *ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.* Aber in dieser Verkündigung der geschehenen Versöhnung besteht nur zu einem Theile das Werk ihres Amtes. Ihr *παρακαλεῖν* (5, 20) hat noch einen weiteren Inhalt. Sie sollen nicht bloss ermahnen, dass sie sich die Gnade Gottes gefallen lassen, sondern auch, dass sie die empfangene Gnade bewahren. Zwei Worte in diesem Verse sind absichtlich durch ihre Stellung ausgezeichnet; auf *συνεργοῦντες* und *ὑμᾶς* liegt offenbar der Ton. Das *σύν* in dem ersten betonten Worte ist nicht ausser Acht zu lassen: bei dem *παρακαλεῖν· καταλλάγητε τῷ θεῷ* ist Paulus ein einfacher *ἔργων* (es sei erlaubt, von dem alten Stammzeitwort *ἔργω* dieses Particip zu bilden im Sinne von *ἐργαζόμενος*), bei diesem andern *παρακαλεῖν* aber ist er nicht mehr der einzig thätige, sondern nur ein *συνεργῶν.* Es ist die Frage, worauf dieses *σύν* sich bezieht, mit andern Worten, wer oder was das ist, mit dem Paulus cooperirt. Die Ansichten gehen sehr weit aus einander. Nach Michaelis, Emmerling, Flatt will der Apostel hier sagen, dass mit seinem *λόγος* sein *ἔργον* zusammenwirke, dass, was er lehrt und mahnt, er durch sein eigenes Beispiel noch verstärke: allein wir haben keinen Anlass, diese Abstraktion hier zu finden, dass der Verfasser zuerst sich als einen bloss redenden und dann als einen handelnden Ermahner denkt. Ueberhaupt weist das Zeitwort *συνεργεῖν* auf eine Person hin, denn diese kann ja doch nur *ἔργειν*, handeln. Man hat diese Person nun auf Erden und im Himmel gesucht: die alten Ausleger hielten die Gläubigen in Korinth selbst für gemeint: so Chrysostomus, Theodoretus (*διδάσκει, ὡς αὐτοῖς τοῖς παρακαλουμένοις συμπράττουσιν οἱ πρεσβεύοντες*), Pelagius, Bengel, Billroth und Olshausen. Allein eine Beziehung auf die Leser hat im Vorhergehenden gar nicht stattgefunden, wesshalb hier *συνεργοῦντες δὲ ὑμῖν* nothwendig hätte stehen müssen, wenn dieser Gedanke hätte ausgedrückt werden sollen. Die Korinthischen Lehrer sollen nach Schulz und Bolten gemeint sein, nach Heumann und Leun die Mitapostel, die Gehülfen des Apostels: allein von diesen ist im unmittelbar Vorhergegangenen eben so wenig wie in dem gleich Folgenden die Rede. Von Gott und dem Herrn ist eben gesprochen worden: Gott war 5, 19 und 21 das Subjekt: Christus mit Nichten, für diesen, denn *ὑπέρ* mag wohl so besser als „anstatt" übertragen werden, bittet nur der Apostel. Es ist daher nicht zu empfehlen, dieses *σύν* mit Meyer und Ewald auf Christus zu beziehen, von welchem kein Thun in den Versen ausgesagt war, auf welche dieser Vers sich zurückbezieht: es wird besser mit Oecumenius, Lyra, Luther, Calvin, Beza, Estius, Grotius, Calov,

Rückert, de Wette, Osiander, Kling, v. Hofmann Gott als derjenige angesehen, dessen Werk an und in den Seelen der Apostel mit seiner Thätigkeit unterstützt. Gott arbeitet und Paulus und seine gleichgesinnten Genossen, wir denken an Silas und Timotheus vor allen Dingen, weiterhin an Aquila und Apollo, arbeiten mit Gott, sind Gottes Handlanger, Dienstleute und Gehülfen bei seinem Heilswerke. Gott ist der Hauptarbeiter, der *primus motor*, der *auctor primarius*, sie können nur nachhelfen, nur mithelfen. Gut sagt Luther: „Mithelfer nennt er, wie 1 Cor. 3, 9. wir sind Gottes Mithelfer und Mitwirker, ihr aber seid Gottes Gebäu und Ackerwerk, d. h. wir predigen, arbeiten an euch mit dem äusserlichen Wort durch Predigen und Ermahnen, aber Gott gibt inwendig durch den Geist den Segen und Gedeihen, dass unser äusserlich Wort nicht vergeblich arbeite. Darum ist Gott inwendig der rechte Meister, der das Beste thut, und wir helfen und dienen ihm dazu auswendig mit dem Predigtamt. Er rühmt aber solche Mithelfer darum, dass sie das äusserliche Wort nicht sollen verachten, als bedürften sie sein nicht, oder als könnten sie es zu wohl. Denn ob Gott wohl möchte alle Dinge inwendig ohne das äusserliche Wort ausrichten allein durch seinen Geist, so will er's doch nicht thun, sondern die Prediger zu seinen Mithelfern und Mitarbeitern haben und durch ihr Wort thun, wo und wenn er will. Weil denn die Prediger das Amt, Namen und Ehre haben, dass sie Gottes Mithelfer sind, soll niemand so gelehrt oder so heilig sein, der die allergeringste Predigt versäumen oder verachten wollte; sintemal er nicht weiss, welche Zeit das Stündlein kommen werde, darin Gott sein Werk an ihm thue durch den Prediger." Während Gott sein Werk treibt durch seinen heiligen Geist, können und sollen wir nicht stille und träge sein. Können wir auch nicht wie Gott in den Seelen arbeiten, so können wir doch zu Gott bitten, dass er nicht müde werden wolle in seinem Werke, und die, an und in denen Gott arbeitet, ermahnen, dass sie sich diese Arbeit der Gnade wohlgefallen lassen. Der Mensch kann durch sein Verhalten Gottes Werk vereiteln und wenn wir auch nicht die Riegel zurückschieben können, so können wir doch unsren Bruder wenigstens bitten und ermahnen, dass er die Thüre dem aufthue, der davor stehet und anklopfet. Gottes Werk sollen wir durch die Ermahnung unterstützen, andere Hülfsmittel stehen uns nicht zu Gebote, wir können und sollen nicht donnern und fluchen, nicht mit dem Gerichte und der Hölle drohen, nicht mit Zwang und Gewalt dareinfahren. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit; Freiheit auch in dem Sinne, dass dem Menschen die Freiheit bleibt, die Gnade Gottes anzunehmen oder fortzustossen. Die Kirche, das Amt des Wortes, hat keine andere Macht und Gewalt, als die Macht herzlichster Bitte, als die Gewalt liebevollster Ermahnung. Wir ermahnen, *μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς*. Diess ist der Inhalt unsrer Ermahnungen. Erasmus umschreibt: *ne committatis, ut semel gratis a peccatis exemti, in pristinam vitam relabentes in vanum r e c e p e r i t i s gratiam Dei:* Heumann, Flatt, de Wette folgen ihm in dieser Auffassung des Infinitivus Aoristi im Sinne des Präteritums. Allein *δέξασθαι* kann nicht auf eine Gnade zurückweisen, welche sie vor Zeiten ein Mal empfangen haben, denn nach den Zeitwörtern des Bittens und Ermahnens sind die Infinitive des Aoristes von ganz unbestimmter Zeit, also im Sinne des Präsens zu nehmen. Daher übersetzten die Vulgata und Luther sehr richtig: *ut — recipiatis,* dass ihr — empfanget,

8*

so auch Bengel, Osiander, Meyer, Ewald, Kling, v. Hofmann. Die Gnade Gottes hat sich den Korinthern nicht damals bezeugt allein, als Paulus sie bat: lasset euch versöhnen mit Gott: wer diese Ermahnung annimmt, der kommt mit Gott wieder in Verkehr, in Gemeinschaft, auf den findet ein ununterbrochenes Einwirken der Gnade, ein Einfliessen der Kräfte der zukünftigen Welt statt. Gottes Gnade lässt sich auch *εἰς κενόν*, *in cassum*, erfolglos, ohne bleibenden Segen — Gal. 2, 2. Phil. 2, 16. 1 Thess. 3, 5 — hinnehmen. Pelagius sagt ganz gut: *in vacuum gratiam Dei recipit, qui in novo testamento non novus est*, besser aber noch hätte er gesprochen, wenn er statt des *novus est* geschrieben hätte: *novus fit*. Pelagius, welcher von dem Verderben der menschlichen Natur so höchst oberflächliche Ansichten hegte, konnte es sich wohl denken, dass der Mensch in diesem Leben schon ein *novus* ist; wir bescheiden uns damit, wenn er nur in dem Prozesse der Heiligung, in der Erneuerung begriffen ist. Chrysostomus sagt: *οὐδὲν γὰρ ἀπὸ τῆς χάριτος μέγα ὠφελούμεθα εἰς σωτηρίαν, ἀκαθάρτως ζῶντες· ἀλλὰ καὶ βλαπτόμεθα μειζόνως ταύτῃ βαρυνόμενοι ἐν τοῖς ἁμαρτήμασιν, ὅτι καὶ μετὰ ἐπίγνωσιν τοιαύτην καὶ δωρεὰν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανήλθομεν κακά.* Die Gefahr liegt sehr nahe, dass der Mensch, welcher spürt, dass ihm Gottes Gnade zu Theil geworden ist, es an dem rechten Eifer, der da mit Furcht und Zittern schafft, dass er selig wird, fehlen lässt. Je tiefer wir es empfinden, dass nichts an unsrem Rennen und Laufen, sondern Alles an Gottes Erbarmen gelegen ist, dass ohne unser Zuthun uns Heil widerfahren ist, desto leichter kann der Wahn, welchen das fleischliche Herz uns geflissentlich beibringt, in uns Wurzel schlagen, dass überhaupt keine Anstrengung von uns gefordert werde, dass wir uns lediglich passiv zu verhalten hätten. Weil dieser Wahn so häufig, so fest, so gefährlich ist, sollen wir nicht bloss bitten an Christus statt, sondern auch fort und fort ermahnen, wann unsre Bitte auch eine gute Stätte gefunden hat. Calvin bemerkt: *hic docentur ministri, non sufficere, si doctrinam simpliciter proponant: sed elaborandum, ut recipiatur ab auditoribus, neque id semel, sed assidue. quia enim internuntii sunt inter Deum et homines: primae eorum partes sunt, offerre Dei gratiam: secundae autem, omni studio eniti, ne inutiliter oblata fuerit.* Dass Gottes Gnade vergeblich empfangen werden kann, liegt in dem Wesen der Gnade, denn die *gratia* ist keine *natura*, die als physische Potenz sich erweist. Auf dem zuletzt gesetzten *ὑμᾶς* liegt wieder der Accent: sie, die Korinther, sollen diess zu Herzen nehmen, es handelt sich um sie, sie sind in Gefahr, Gottes Gnade umsonst zu empfangen, denn bei ihnen ist ja ein höchst bedauerlicher Stillstand, ja ein höchst bedenklicher Rückgang in dem christlichen Leben wahrzunehmen.

V. 2. Denn er spricht: in der angenehmen Zeit habe ich dich erhöret, und am Tage des Heiles habe ich dir geholfen. Seht, jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt der Tag des Heiles!

Nach den meisten Auslegern soll sich dieser ganze Vers in eine Parenthese schieben und als Motivirung, wie Meyer sich noch ausdrückt, zur Befolgung der Ermahnung *μὴ εἰς κενόν κτλ.* fassen lassen. So alt, wie diese Ansicht auch ist, so wenig scheint sie mir stichhaltig zu sein: mit v. Hofmann gebe ich sie entschieden auf. Es wäre an sich schon auffallend, wenn dieser Vers etwas motiviren sollte, was in dem vorhergehenden Satze gar nicht die Hauptsache gewesen ist: das *παρακαλοῦμεν* ist dort das Wort,

welches Alles regiert. Es will dieser Vers auch gar nicht gut zu der Ermahnung selbst passen; hier wird die Gegenwart als eine Zeit gepriesen, da Gottes Gnade im Schwange geht, Gottes Gnade, welche durch unser Gebet in Bewegung gesetzt worden ist — und jene Ermahnung weiss von solchem Beten gar nichts; während dieselbe Leute voraussetzt, welche der Gnade sich zu verschliessen im Begriff sind, setzt dieser Vers im Gegentheil Leute voraus, welche der Gnade begehren. Ich beziehe diesen Satz: *λέγει γάρ* auf *παρακαλοῦμεν*: wir ermahnen, weil Gott jetzt so spricht, mit allem Nachdruck, unsere Ermahnung kommt dem Worte Gottes zu Statten und so erweisen wir uns auch hier als *συνεργοῦντες τῷ θεῷ*. Auf Jesaj. 49, 8 greift Paulus zurück: er nimmt die Stelle nicht aus dem Urtexte, sondern aus der LXX und zwar wörtlich. In dem Urtexte bilden die Worte: *καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι*: nicht einen abgeschlossenen Satz, sondern nur einen Vordersatz, zu welchem der Nachsatz lautet: וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם. In jener Grundstelle spricht Gott zu seinem Knechte, unter welchem das Neue Testament niemand anders als den Sohn Gottes selber versteht: es folgt aber hieraus noch nicht, dass in diesem Citat Paulus als Subjekt, welches in dem *σοῦ* und *σοί* angezeigt ist, auch Jesum Christum versteht, denn es kann hier eine ganz freie Benutzung und Anwendung jener prophetischen Stelle vorliegen. Bengel fasst hier den Messias als den Repräsentanten aller Gläubigen: *pater ad Messiam, omnes in eo fideles amplectens*, so auch Osiander und Meyer, welcher letztere in eigenthümlicher Wendung sagt: „dieser aber ist als das Haupt des wahren Gottesvolkes gedacht: Er wird erhört und Ihm wird geholfen, wenn die durch ihn vermittelte Gottesgnade nicht erfolglos in Empfang genommen wird.“ Da aber von irgend einer Thätigkeit des Herrn oder der Korinther im Vorhergehenden nicht die Rede war, so bleibt uns nichts übrig, als unter dem, welchen Gott anredet, den mit Gott wirkenden Apostel selbst zu denken, was v. Hofmann auch thut. Beten und Arbeiten geht bei dem Apostel Hand in Hand: er ermahnt nicht, ehe er nicht gebetet hat zu dem Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi. Dem trägt er seine Absichten vor, den bittet er, zu seinem Vorhaben sein gnädiges Fiat zu sprechen. Er ermahnt sie auf Grund des Amens, das ihm auf sein Flehen von Gott geworden ist: zu ihm hat Gott gesagt: *καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι.* Mit *καιρῷ δεκτῷ* wird das בְּעֵת רָצוֹן der Grundstelle wiedergegeben. Meyer, in die Fusstapfen Calov's eintretend, welcher paraphrasirt: *tempus omnium votis et desideriis exoptatum*, möchte das *δεκτῷ* auf die Menschen beziehen, die Zeit sei für das Gottesvolk angenehm. Allein diess geht nicht an: *δεκτὸς καιρός* ist die Gott angenehme Zeit, die Zeit der Gnade Gottes, die Zeit, in welcher diese Gnade Gottes sich in Kraft und Herrlichkeit offenbaren will. Der Ausdruck עֵת רָצוֹן empfängt in Jesaja durch יוֹם יְשׁוּעָה seine authentische Auslegung, wie das Heil von Gott ausgeht, so auch die Gnade; es bezeichnet meines Wissens רָצוֹן ausschliesslich das *beneplacitum Dei.* Diesem *δεκτῷ* entspricht das folgende *εὐπρόσδεκτος*. Bengel freilich will zwischen beiden Adjektivis strenge scheiden, *ἐν καιρῷ δεκτῷ* ist ihm die Zeit *divini beneplaciti. hinc Paulus mox infert correlatum εὐπρόσδεκτος, bene acceptum, ut nobis quoque gratum sit;* allein offenbar will der Apostel nur sagen, dass die von dem Propheten beschriebene Zeit jetzt gekommen sei. Eine Steigerung liegt aber offenbar in den Worten: die beiden Begriffe: *καιρὸς*

δεκτός und *εὐπρόσδεκτος* und *ἡμέρα σωτηρίας* bilden eine schöne aufsteigende Linie. Luther legt darnach schon also aus: „hiermit beschreibt er, welch' eine reiche Seligkeit das ist, wo das Evangelium geht: es ist eitel Gnade und Hülfe da: da ist kein Zorn noch Strafe: es sind unaussprechliche Worte, die er hier setzet. Auf's Erste, dass es angenehme Zeit ist. Das ist auf hebräische Weise geredet und gilt auf deutsche Weise so viel: es ist eine gnädige Zeit, darinnen Gott seinen Zorn abwendet, eitel Liebe, Lust und Wohlgefallen hat, uns wohl zu thun. Hier ist aller Sünden vergessen, beide der vergangenen und noch übrigen; kurz es ist ein Reich der Barmherzigkeit, darinnen eitel Vergebung und Versöhnung ist, der Himmel stehet jetzt offen, es ist das rechte goldene Jahr, da niemand nichts versagt wird. Darum spricht er: ich erhöre dich zur Zeit des Wohlgefallens, d. i. ich bin dir hold, was du nur willst und bittest, das hast du gewiss; versäume dich nur nicht und bitte, weil sie währet. Zum andern, dass es ein Tag der Seligkeit, ein Tag des Heiles ist, ein Hülftag, darinnen nicht allein wir angenehm sind und gewiss, dass uns Gott günstig und hold ist, sondern auch, wie wir also gewiss sind, so hilft er auch und thut es, beweiset es mit der That, dass unser Bitten erhöret sei. Das heissen wir einen seligen Tag, einen glücklichen Tag, einen reichen Tag, denn es muss und soll beides bei einander sein, dass uns Gott günstig sei, und dieselbige Gunst mit der That beweise. Dass er uns günstig sei, gibt das Erste, dass eine gnädige, angenehme Zeit ist, dass er uns helfe und beistehe, gibt das Andere, dass ein seliger Helfertag sei. Beides will und muss mit dem Glauben gefasst sein im guten Gewissen; sonst wo man nach dem äusserlichen Menschen will richten, würde diese selige Zeit wohl vielmehr eine unselige des Zornes und der Ungnade genannt werden. Aber nach dem Geist muss man solche geistliche Worte nehmen, so finden wir, dass diess zwei herrliche, liebliche, schöne Namen sind der evangelischen Zeit, damit aller Schatz und Reichthum des Reiches Christi gepriesen wird.“ Die Gottesantwort, welche dem Apostel auf sein Gebet, denn die Worte Gottes *ἐπήκουσά σου* deuten darauf hin, dass dieses Gotteswort Gottes Antwort ist auf des Apostels Gebet und Flehen, bedient sich der Aoriste: *ἐπήκουσα* und *ἐβοήθησα*: es liegt auch nicht der geringste Grund vor, diese beiden Aoriste mit Luther und Flatt im Sinne des Präsens, oder mit Meyer im Sinne des Futurums zu fassen: Gott schaut nicht das Künftige als ein schon Geschehenes, noch das, was schon eingetreten ist, als ein erst Eintretendes: beide Aoriste sind, wie v. Hofmann treffend bemerkt, Aussage dessen, was jetzt geschehen ist. Gott hat sein Gebet erhört, Gott hat ihm geholfen, denn die Zeit ist da, in welcher er seine Gnade erweisen und sein Heil schaffen will. Auf Grund dieses Gotteswortes ist dem Apostel die Signatur seiner Zeit vollständig klar und gewiss geworden: überwältigt von der Bedeutung dieser seiner Zeit, ruft er aus: *ἰδού, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, νῦν ἡμέρα σωτηρίας.* Wir fragen nicht, wie weit dieses *νῦν* ausschaut: Theodoretus hat es sicher nicht recht verstanden, wenn er zu bedenken gibt: *πρὸς τέλος γὰρ ὁ βίος ἐλαύνει· κἂν μὴ νῦν τῆς σωτηρίας μεταλάχωμεν, μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν οὐκ ἔρημοι ταύτης ἐσόμεθα*: aber auch Meyer scheint mir zu irren, wenn er diess *νῦν* auf die ganze Zeit bis zu der Wiederkunft des Herrn ausdehnt. Wir haben kein Recht, dieses *νῦν* über die Gegenwart, über den damaligen Zeitpunkt so in das Masslose auszuspannen. Die Gnaden-

stunden verrinnen schnell und sie werden verkürzt durch unsren Unglauben, wie sie andern Theils verlängert werden, wenn der Glaube die Hand ergreift, die da selig machen will. Die Zeit der Gnade, der Tag des Heiles geht mit der Predigt des Evangeliums an: gut sagt Calvin: *transfert Paulus vaticinium ad tempus, quo revelatur Christus per assiduam evangelii doctrinam: et merito. nam ut semel universo mundo missa fuit salus, quum Christus apparuit: ita nunc quotidie nobis mittitur, quum efficimur participes evangelii. pulcher locus et non exiguae consolationis, quod dum nobis evangelium praedicatur, certo scimus, patefieri nobis aditum ad regnum Dei, ac sublato in altum divinae benevolentiae signo, nos invitari ad salutem capessendam: nam eius obtinendi occasio a vocatione aestimanda est. verum nisi opportunitate utamur, timenda est denuntiatio, quam Paulus insinuat, brevi clausum iri ianuam omnibus, qui tempestive non fuerint ingressi. haec enim vindicta semper contemptum verbi sequitur.* Paulus ermahnt, weil jetzt die Gnadenstunde geschlagen hat, und wünscht, dass die Korinther es zu Herzen nehmen, welche Zeit jetzt ist in dem Reiche Gottes. Höchst bedeutungsvoll ist das zweimal gesetzte ἰδού, ein grosses *ecce*, ein scharfes *memento!* Ebenso nachdrucksvoll ist das νῦν zweimal gesetzt und zwar an die Tonstelle. Gottes ganze, volle Gnade concentrirt sich für die Gemeinde zu Korinth in diesem Augenblicke; Gottes Heil soll ihnen jetzt, in diesem Momente, zu Theil werden. Das sollen sie bedenken. Kostbar ist diese Zeit, der jetzige Augenblick bringt die Entscheidung für Zeit und Ewigkeit. Bleibt aber der Zeiger auf der Uhr stehen? Rückt er nicht von dem Punkte, darauf er jetzt weist, unaufhaltsam weiter? Auch dieses νῦν der Gnade hat keine ewige Dauer: es gilt die Gnade ergreifen, da sie da ist, da sie sich selbst darbietet. Gottes Werk schreitet vorwärts, der Zeiger rückt weiter: heute, heute, da Gottes Stimme dir dein Heil verheisst, habe Ohren zu hören! Die Gnadenstunde will treu und eifrig wahrgenommen werden: die Gefahr droht immer, dass man die Gnade versäume. Vortrefflich erinnert Luther hier daran, dass die Predigt des Evangeliums nicht eine ewige, währende, bleibende Lehre ist, sondern sie ist, sagt er, wie ein fahrender Platzregen, der dahin läuft, was er trifft, das trifft er, was er fehlt, das fehlt er: er kommt aber nicht wieder, bleibet auch nicht stehen, sondern die Sonne und Hitze kommt hernach und leckt ihn auf.

V. 3. Indem wir in Nichts irgend ein Aergerniss geben, auf dass unser Amt nicht verlästert werde.

Die lutherische Uebersetzung, welcher die Vulgata insofern schon vorgegangen ist, dass sie, die hier das Participium durch ein Participium wiedergibt, das Participium des folgenden Verses in einen Conjunktiv (*exhibeamus*) verwandelt, ist offenbar nicht richtig. Sie lässt sich weder mit der Grammatik, noch mit dem Contexte vereinbaren. Wenn statt διδόντες hier stünde διδόντας, so liesse sich die Uebersetzung: lasset uns — geben allenfalls rechtfertigen als freie Uebertragung: aber wie können wir hier nur eine Ermahnung an die Korinther finden, sich so oder so zu verhalten, wo der Apostel nichts weiter im Sinne hat, als sich den Verdächtigungen und Verläumdungen seiner Feinde zu Korinth gegenüber als einen rechten Apostel Jesu Christi, als einen rechten Ausrichter seines heiligen Amtes zu erweisen? Ich möchte übrigens nicht mit Osiander u. A. behaupten, dass Luther durch μηδεμίαν und μηδενί zu seiner Auffassung veranlasst worden sei: der Vorgang der Vulgata in dem gleichfolgenden Verse war für

ihn wohl bestimmend. Paulus geht nun näher auf die Art und Weise ein, wie er seines *παρακαλεῖν* wartet, er schildert seine Berufsarbeit nicht nach ihrem Inhalte, auch nicht nach ihren Erfolgen, sondern lediglich nach der Art und Weise, wie er sie treibt. Grotius hat dieses schon klar erkannt: *ostendit enim*, sagt er, *quam serio moneat, qui ut aliquid proficiat, nullis terreatur incommodis, nulla non commoda negligat.* Die Rede des Apostels strömt noch nicht gleich in reicher Fülle, in reissender Gewalt dahin: sie fängt erst ganz still und sanft an, um uns dann wahrhaft zu überstürzen. Mit einer negativen Aussage beginnt diese Apologie: *μηδεμίαν ἐν μηδενὶ διδόντες προσκοπήν.* Rückert ist noch der Ansicht, dass *μή* in diesen Compositis für *οὐ* stehe; allein das ist nicht richtig: Paulus redet nicht vom objektiven, sondern vom subjektiven Standpunkte aus: wir ermahnen, will er sagen, als solche, welche u. s. w., so schon de Wette, Meyer, Osiander. Fälschlich nimmt Luther *μηδενί* als *Dativus masculini*, diess geht schon wegen *διδόντες* nicht, denn man sagt nicht *διδόναι ἔν τινι*, sondern *τινί*: auch ist das *ἐν παντί* im vierten Verse dagegen. Dieses, welches zu unserem *ἐν μηδενί* die Parallele bildet, wird von allen Auslegern mit Recht für ein Neutrum angesehen. Keine *προσκοπή* — dieses Wort kommt sonst nicht wieder in dem Neuen Testamente vor, es steht hier in dem Sinne von *πρόσκομμα, σκάνδαλον* —, also keinen Anstoss zum Aergerniss, keinen Anlass zum Unglauben und unsittlichen Leben hat Paulus geben wollen. Meyer's Bemerkung hierzu: diese wird durch ein mit der Lehre widerstreitendes Verhalten der Lehrer gegeben: ist nur halbwahr: sicher hat Paulus hier nur an ein Aergernissgeben durch den Wandel, durch das sittliche Verhalten gedacht; dass aber ein Lehrer zum Unglauben und schlechten Leben auch durch die Art und Weise, wie er lehrt, ganz abgesehen von dem, was er lehrt, Anlass geben kann, ist ohne allen Zweifel. Alles hat Paulus mit äusserster Gewissenhaftigkeit vermieden, was irgendwie jemanden ärgern konnte, in der Absicht, *ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία.* Wir wissen, wie hoch er sein Amt stellte, und die Korinther wussten das auch schon, denn er hatte ja in den vorhergehenden Kapiteln von diesem Amte des Neuen Testamentes ausführlich gesprochen, welches nicht ein Amt des Buchstabens, sondern des Geistes ist: dieses Amt sollte von seiner Klarheit nichts verlieren dadurch, dass er es ausrichtete. Es ist ja die leidige Unart der Menschen, dass sie das Amt schätzen nach der Person, die es verwaltet, und nicht nach dem, der es gestiftet hat, dass sie dem Amte zur Last legen, was lediglich dem Verwalter des Amtes und zwar nicht in dieser seiner persönlichen Eigenschaft, sondern in seiner allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit zur Last fällt. Je höher das Amt steht, welches Paulus empfangen hat, desto besorgter muss er sein, dass nicht ein Schatten auf dasselbe falle. Alles muss ihm daran liegen, dass seinethalben auch nicht der geringste Vorwurf seine *διακονία* treffe. Die Alten haben *μωμηθῇ* schon in diesem Verstande genommen: Chrysostomus, welchem Theophylactus und Oecumenius beifallen, schreibt: *καὶ οὐκ εἶπε πάλιν, ἵνα μὴ κατηγορηθῇ, ἀλλ' ἵνα μηδὲ τὴν τυχοῦσαν αἰτίαν, μή τις αὐτῇ εἰς ὁτιοῦν ἐπισκῆψαι δυνηθῇ.* Meyer tritt dieser Ansicht entgegen, der Zusammenhang soll entscheiden, ob *μωμεῖν* nur leichten oder auch schweren Tadel bezeichnet: der Zusammenhang unsrer Stelle ist offenbar für die erstere Bedeutung. Sein Amt nennt Paulus nicht mit dem hohen Namen *ἀποστολή*, wie Röm. 1, 5. 1 Cor. 9, 2. Gal. 2, 8, sondern mit dem höchst

bescheidenen Worte διακονία. Was veranlasst ihn, jenen Ausdruck nicht zu wählen, welcher in unsrem Verse höchst passend gewesen wäre; denn je höher das Amt ist, desto ängstlicher musste ja seine Sorge sein? Der ἀπόστολος tritt auf als der Mandatar, als der Beauftragte eines Andern; will man ihn prüfen hinsichtlich seiner ἀποστολή, so hat man zu untersuchen, wie er den Willen seines Auftraggebers erfüllt. Paulus redet nun hier nicht von seiner Stellung zu seinem Gotte und grossen Heilande, darüber steht anderen Menschen ja kein Urtheil zu: er redet von seiner, ihm von dem Herrn befohlenen, Arbeit an den Menschen, diess ist die διακονία, das Amt des Dienstes an Andern. Unser Amt den Menschen gegenüber ist kein Herrscheramt, sondern ein Amt des Dienens, des Dienstes, wie ja der, dessen Stelle wir zu vertreten haben, nicht gekommen ist διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι. Hätte Jesus so dienen können, wie er gedient hat, wenn er nicht so bemüht gewesen wäre, jeden bösen Schein, jeden Vorwurf zu vermeiden? *Id se facere negat Paulus,* sagt Calvin, *testatur enim se cavere diligenter, ne qua ignominiae macula aspergat suum apostolatum. hic enim est astus Satanae, quaerere aliquid vitii in ministris, quod in evangelii infamiam redundet. nam ubi consecutus est, ut vilescat ministerium, periit spes omnis profectus. ergo qui utiliter Christo servire volet, omni studio incumbat ad retinendum ministerii sui honorem. modus est, curare, ut sit honore dignus, nihil enim magis ridiculum, quam de tua apud alios existimatione vindicanda contendere, quum ipse tibi flagitiosa ac turpi vita contumeliam accersas. erit ergo is demum honorabilis, qui nihil indignum admittet Christi ministro.* Paulus, welcher an erster Stelle von dem Bischofe fordert, dass er ἀνέγκλητος sei (Tit. 1, 6 und 7), war zuerst auch bestrebt, zu keinem Tadel, zu keiner Anklage Gelegenheit zu geben. Aber auf dieser Negative kann man nicht stehen bleiben: es muss die positive Ergänzung hinzutreten.

V. 4. Sondern in allen Dingen beweisen wir uns als die Diener Gottes, in grosser Geduld; in Trübsalen, in Nöthen, in Aengsten;

Durch ihr ganzes Verhalten stellen sich dar, beweisen, empfehlen sich Paulus und seines Gleichen ὡς θεοῦ διάκονοι. Dieser Nominativ steht nicht in dem Sinne eines Accusativus, wie ihn die Vulgata fasst; Calvin übersetzt richtig *tamquam Dei ministri.* Es soll hier nicht gesagt werden, wir empfehlen uns als Solche, welche als Gottes Diener erscheinen, sondern: wir empfehlen uns so, wie sich Gottes Diener empfehlen. Sie empfehlen sich aber durch das Kreuz, das sie tragen: die Leiden, welche sie in dem Dienste Gottes erdulden, beweisen sie als die rechten Männer. Näher schildert Paulus nun die ihn empfehlenden und bewährenden Trübsale. *Huc spectat,* schreibt Calvin, *tota enumeratio, quae sequitur: omnia experimenta, quibus probare solet Dominus suos ministros, in Paulum competere; nullumque esse probationis genus, quo non fuerit examinatus, quo testatior esset fides ministerii sui. caeterum quaedam recenset, quae perpetuo requiruntur ab omnibus Christi servis: cuiusmodi sunt labores, sinceritas, scientia, vigiliae, mansuetudo, caritas, sermo veritatis, spiritus, potentia Dei, arma iustitiae: alia autem, quorum necessitas non est perpetua. neque enim, ut sit quispiam servus Christi, necesse erit, plagis et carceribus fuisse exploratum. poterunt interdum ab optimis haec abesse. omnium tamen est, ita esse animis affectos, ut, si Domino placuerit, plagis etiam et carceribus cum Paulo*

se probandos offerant. Als erstes Stück, durch welches sich ein wahrhaftiger Diener Gottes erweist, stellt Paulus nun auf: ἐν ὑπομονῇ πολλῇ. Nicht bloss Geduld, ausdauernder Muth ist nothwendig, sondern viel Geduld. Es gibt nicht bloss Schweres zu bestehen und zu überwinden, wozu grosse Geduld erforderlich ist, sondern es gibt unaufhörlich Schweres zu dulden, wozu viele Geduld von Nöthen ist. Dieses Viele, dieses mannichfaltige Schwere führt der Apostel gleich auf. Die folgenden Worte aber sind nicht dem vorstehenden ἐν ὑπομονῇ πολλῇ allesammt coordinirt, sondern die nächstfolgenden neun Substantive mit ἐν sind ihm subordinirt; sie erläutern, worin diese grosse Geduld sich zu beweisen hat. Diese Worte aber sind nicht bunt durch einander geworfen, sie sind, was Theodoretus schon erkannt hat, nach bestimmten Gesichtspunkten zusammengruppirt; je drei gehören zusammen, je drei skizziren eine Situation nach verschiedener Hinsicht, von dem Leichteren zu dem Schwereren aufsteigend. Der Kirchenvater sagt: διαφόρως εἶπε τὰ ἔξωθεν ἐπιόντα. προστίθησι δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ τοὺς αὐθαιρέτους πόνους. Bengel fasst diese Dreizahl von je drei Uebeln etwas anders: *primus ternarius continet genera; secundus species adversorum; tertius spontanea. et notanda singulorum varietas, plurali numero expressa.* Meyer stimmt dieser Eintheilung bei: ich muss gestehen, dass ich zwischen den ersten beiden Triaden den Unterschied von *genus* und *species* nicht gerade finden kann. Die ersten zwei Gruppen gehören enge zusammen, denn sie enthalten lauter solche Leiden, welche den Apostel aufsuchen, während die dritte Gruppe solche aufzählt, welchen er sich seines Berufes willen freiwillig unterwirft. Die ersten beiden Gruppen scheinen nur eine ununterbrochene Steigerung zu bilden; die erste Gruppe lässt die Noth auf den Apostel eindringen und ihn so umringen, dass er nicht mehr entfliehen kann; die zweite Gruppe führt sodann aus, was dem Gottesmanne, dem keine Möglichkeit zur Flucht sich bietet, nun widerfährt. Nirgends finden wir diese Trias: ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις wieder zusammen, Röm. 2, 9 und 8, 35 steht θλῖψις und στενοχωρία wieder bei einander, aber es fehlt das dritte hier im Bunde. *Affinia haec vocabula,* sagt Bengel, *et inter se et cum aliis varie iunguntur. 12, 10. 1 Thess. 3, 7. Rom. 2, 9 et 8, 35. Luc. 21, 23. in pressuris complures patent viae, sed difficiles; in necessitatibus una, difficilis; in angustiis, nulla:* was mir aber etwas gesucht vorkommt. Von der Vorstellung einer Bedrängniss, die sich lästig macht, steigt nach v. Hofmann Paulus zu der einer Klemme auf, in der man sich nicht helfen kann, und endlich zu der einer Enge, in der man nicht mehr seines Bleibens weiss. Dass στενοχωρία die θλῖψις übertrifft, geht aus den Römerstellen deutlich hervor; da ἀνάγκη in die Mitte genommen wird, so muss es auch das Mittlere zwischen beiden Leiden sein. Die θλῖψις gestattet noch Flucht, cf. Matth. 24, 20 und 21, die στενοχωρία macht jedes Entrinnen unmöglich, denn der Ort, da wir uns befinden, ist dann eng und auf allen Seiten umschlossen. Die ἀνάγκαι engen uns auch schon ein, aber sie haben doch immer noch Auswege.

V. 5. In Schlägen, in Gefängnissen, in Aufrühren; in Arbeit, in Wachen, in Fasten.

Wenn der Apostel bis in eine στενοχωρία hineingetrieben war, so musste er über sich ergehen lassen, was seinen Widersachern wohlgefiel. Das Nächste war, dass sie ihre Hände auf den legten, der in ihre Hände gefallen war; dass sie ihn, wie einen auf frischer That ergriffenen Uebelthäter

ohne Urtel und Recht, kraft der Volksjustiz an seinem Leibe misshandelten und mit Schlägen belegten. Das Uebliche war, dass man den Geschlagenen dann laufen liess: aber bei Paulus fand diess nicht Statt. Er sollte nicht bloss durch solcherlei Misshandlungen abgeschreckt werden von der Ausrichtung seines Amtes, man fügte ihm noch andere Unbill zu, aber er liess sich nicht abschrecken, sondern die Verfolgungen seiner Widersacher waren ihm nur Antriebe zu desto grösserem Eifer. Er ward vielfach in das Gefängniss geworfen, um von der Obrigkeit gerichtet zu werden, vielfach aber wollte man selbst das Amt der Obrigkeit ausüben, und es entstanden so Tumulte, Volksaufstände, wie Paulus jüngst erst in Ephesus einen solchen erlebt hat, welcher den Infamen schnell für immer beseitigen sollte. So scheint uns wenigstens nach den beiden Sätzen: ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς der dritte Satz im Bunde: ἐν ἀκαταστασίαις verstanden werden zu müssen. Theophylactus, Oecumenius, Beza, Schulz, Flatt, Olshausen aber bekennen sich zu Chrysostomus, welcher hier nicht an solche tumultuarische Auftritte, sondern an die Vertreibungen aus verschiedenen Städten denkt, welche Paulus erlebte. Das griechische Wort kann diess bedeuten, allein der Zusammenhang spricht hier nicht dafür: in solchen Aufständen schwebte das Leben des Apostels in der allergrössten Gefahr: durch Schläge sollte er bloss misshandelt, durch Gefängnisse nur mürbe und unschädlich gemacht werden, durch solche Aufrühre aber sollte er, ohne dass die Obrigkeit eingreifen konnte, aus dem Lande der Lebendigen gerissen werden. Aber durch andre Leiden und Mühsale hat sich Paulus noch bewährt, er hat seines Amtes wegen Arbeit, Wachen und Fasten auf sich genommen. Chrysostomus, Theophylactus u. A. verstehen unter ἐν κόποις die Handarbeiten, mit welchen Paulus sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Gewiss war es für ihn, der seinem Amte sich ganz widmete, höchst beschwerlich, daneben auch noch um des täglichen Brodes willen sein Handwerk treiben zu müssen: und wir können uns wohl denken, dass er, um in dieser Gnadenzeit auch nicht eine Stunde zu versäumen, an den allermeisten Tagen nicht eine Stunde erübrigte, um mit seinen Händen etwas zu verdienen, und dass er so sich genöthigt sah, die Nacht zu seinem Handwerk zu benutzen. Aber Paulus redet hier von κόποις, und so denken wir nicht an diese Handarbeit allein, sondern auch an die κόποι, die er in Ausübung seines apostolischen Amtes auf sich nehmen musste. Wie mühte er sich nicht um jede einzelne Seele, welche Last hatte er nicht von den Gemeinden! Er harrte aber in grösster Geduld in allen diesen κόποις aus, wie auch ἐν ἀγρυπνίαις. Es wird nicht erlaubt sein, dieses Nachtwachen auf die nächtlichen Handarbeiten des Apostels zu beschränken; diese schlaflosen Nächte standen mit den κόποις seines Amtes in dem engsten Zusammenhange. Jene Mühen und Arbeiten versetzten ihn vielfach in einen Zustand, dass, wenn er auch schlafen wollte, er den Schlaf nicht finden konnte. Er war übermüdet, überreizt von den Anstrengungen, er war in seinem Gemüthe zu ergriffen, von den Sorgen für die Einzelnen und für die Gesammtheit so hingenommen, dass der Schlaf, wie sehr er ihn auch suchte, weil er sein unbedingt bedurfte, ihn floh. Und wie er die Nächte so viel mit Wachen, eben so viel hat er die Tage ἐν νηστείαις zugebracht. Eine zwingende Nothwendigkeit liegt in diesem Worte nicht — diess geben wir de Wette gerne zu —, diese Fasten von freiwilligen zu verstehen, aber wir sind der Meinung mit Chrysostomus, Theodoretus, Ambrosiaster, Calvin,

Bengel, Osiander, Meyer, v. Hofmann, dass in diesem Zusammenhange nur an Fasten zu denken ist, die aus freiem Entschlusse übernommen worden sind. Diesen Fasten aber unterzog sich der Apostel im Interesse seines Berufes, um Geist und Leib zur Ertragung jener Mühen zu stärken.

V. 6. In Keuschheit, in Erkenntniss, in Langmuth, in Freundlichkeit, im heiligen Geiste, in ungefärbter Liebe.

Auf seine Leiden hat in den vorhergehenden beiden Versen Paulus hingewiesen als die Beweise und Kennzeichen seiner Diakonie: sie empfehlen und versiegeln ihn als einen rechten Diener Gottes, denn in diesem Dienste Gottes ist er in dieselben hineingerathen; weil er Gott diente, weil er Gott dienen wollte mit ausharrender Treue, hat er diese Leiden auf sich genommen und er hat in diesen Leiden sich bewährt und bewiesen als einen rechten Diener Gottes, denn er hat seinen Dienst nicht nur nicht aufgegeben, sondern je mehr er über dem Evangelium zu leiden hatte, desto freudiger hat er an dem Evangelium gedient, desto fleissiger hat er auf die Hände seines Herrn gesehen, desto erfolgreicher für das Reich Gottes gewirkt. Seine Leiden sind nicht bloss die nothwendigen Folgen seines Dienstes, sondern auch seine Werkzeuge, seine Hülfsmittel in diesem Werke: er ist durch diese Leiden innerlich gewachsen und immer tüchtiger geworden zu dem Werke seines Amtes und anderer Seits ist das Werk seines Amtes durch seine Leiden auch wesentlich unterstützt und gefördert worden. Wie das Land nur sein Gewächs hervorbringt und dir hergibt, wenn der Schweiss deines Angesichtes darauf fällt und es fruchtbar macht: so ist es auch ähnlich in dem Reiche der Gnade. Paulus macht nun aber in diesem Verse den Uebergang von seinen Leiden für den Herrn zu seinem Thun für den Herrn: nicht bloss ein leidentliches Verhalten des Dieners zu seinem Herrn und Gott genügt; es muss dem leidentlichen Verhalten das thätige, dem passiven das aktive zur Seite stehen. Die letzten Worte bahnten hierzu den Weg, denn in *ἀγρυπνίαις* und *νηστείαις* war ja schon etwas angegeben, welchem sich der Mann Gottes freiwillig unterzog, um die rechte Standhaftigkeit in allen Trübsalen bethätigen zu können. Bewährt hat sich Paulus auch nach der andern Seite hin: *ἐν ἁγνότητι*. Dieses Wort ist ein *ἅπαξ λεγόμενον* im Neuen Testamente; in der profanen Gräcität kommt es nur selten vor, dann meistentheils mit *δικαιοσύνη* verbunden. Das Adjektiv *ἁγνός* hat mit *ἅγιος* dieselbe Wurzel, demnach bedeutet *ἁγνότης* die sittliche Reinheit, Lauterkeit. Man hat das Wort hier nicht in diesem vielumfassenden Sinne nehmen wollen: so fand Theodoretus hier die Aussage, dass Paulus von den Korinthern kein Geld genommen habe, *ἁγνότητα δὲ καλεῖ τὴν τῶν χρημάτων ὑπεροψίαν*, Grotius aber, dass er sich von der Fleischeslust rein erhalten habe, was Luther vielleicht mit seiner Keuschheit auch gemeint hat. Allein eine solche Beschränkung ist hier nirgends an die Hand gegeben, und wir bleiben desshalb mit Estius, de Wette, Osiander, Meyer, v. Hofmann bei der allgemeinen Aussage, dass Paulus sich durch seine Unanstössigkeit und Unsträflichkeit, durch die Reinheit seiner Gesinnungen, Worte und Werke bestens empfohlen hat: 7, 11 wird *ἁγνός* in ähnlichem Sinne wieder gebraucht. Zu *ἐν ἁγνότητι* tritt *ἐν γνώσει*, auch ein vielbedeutsames Wort. Sowohl objektiv als subjektiv lässt sich *γνῶσις* fassen. Theodoretus z. E. nimmt es in dem ersteren Sinne, und *γνῶσις* ist ihm gleich *διδασκαλία*; mit Recht weist aber Calvin diese Auffassung ab, wir würden dann in eine reine Tautologie mit *ἐν λόγῳ*

ἀληθείας später gerathen. Ist γνῶσις aber im subjektiven Sinne zu nehmen, so lässt es sich, da es jedes Wissen an und für sich bedeutet, entweder von theoretischer Erkenntniss oder von praktischer Einsicht verstehen. Praktischen Verstand vermuthete Luther schon in dieser Gnosis: er sagt: „was ist das? Erkenntniss heisset bei Skt. Paulus so viel als Bescheidenheit oder Verstand oder Vernunft, wie er zu den Röm. 10, 2 sagt von den Juden: sie eifern um Gott, aber nicht mit Erkenntniss, d. i. mit Unvernunft, mit Unverstand, ohne alle Bescheidenheit. Darum will er hier so viel sagen: wir sollen uns beweisen in christlichem Wesen fein vernünftig und mit Massen, dass wir die Schwachen nicht ärgern mit frechem Brauch christlicher Freiheit, sondern uns vernünftiglich und bescheidentlich dahinein schicken, darnach es unsrem Nächsten besserlich ist." Bengel sagt ähnlich: *γνῶσιν saepe dicit aequitatem, quae commodas rerum austeriorum interpretationes amat et admittit: et congruit, quod sequitur in longanimitate, cf. 2 Petr. 1, 5.* Nicht so eng fasst Calvin diese γνῶσις, sie ist ihm *recte et scienter agendi peritia*, ihm folgen Calov, Morus, Flatt, Rückert und Osiander. Wir können aber keinen Grund entdecken, welcher uns hinderte, γνῶσις hier in einem andern Sinne zu nehmen, als sonst in den paulinischen Briefen, wo es ein theoretisches Wissen, eine theoretische Erkenntniss bedeutet. Das Objekt dieses Erkennens ist nicht näher angegeben und so hatten die Ausleger freie Hand zu allen möglichen Aufstellungen. Grotius lässt Paulus rühmen, dass er die rechte Auslegungsweise der heiligen Schrift kenne, dass er das Gesetz nach seinem buchstäblichen, wie nach seinem mystischen Sinne verstehe; Billroth, de Wette aber, dass er das Wesen des Christenthums tiefer erfasst habe, als Andre: Meyer denkt am liebsten an die Erkenntniss des sittlichen Gotteswillens, und v. Hofmann an die sittliche Erkenntniss in Sonderheit, welche die Reinigkeit nicht in irgend welche Aeusserlichkeit setzt, sondern richtig beurtheilt, was den Menschen vor Gott rein und unrein macht. Da aber Paulus weder das Eine noch das Andre aussagt, so bin ich ausser Stande, näher bestimmen zu können, in welchen Punkten er sich eine besondere Gnosis zuschreibt: da er hier aber überhaupt von seiner apostolischen Thätigkeit redet, so scheint es mir nothwendig, diese Erkenntniss auf Alles sich erstrecken zu lassen, welches ein Apostel wissen muss. Die beiden Angaben: ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει bilden wieder ein Paar: ich bezweifle aber, dass v. Hofmann den Sinn dieser Paarung richtig erkannt hat: nach ihm nämlich soll dieses erste Gliederpaar dieser neueröffneten Reihe im Gegensatz zu dem nächsten Gliederpaare, welches auf das Verhältniss zu den Menschen sich bezieht, auf das Verhältniss zu Gott gehen. Besteht aber die ἁγνότης darin, dass man sich von den Dingen dieser Welt und ihrer Lust rein erhält; so verstehe ich nicht, wie dann das Verhältniss zu Gott damit charakterisirt ist, es wäre dann aus dieser auf das Verhältniss zur Welt gehenden Aussage erst eine Aussage über jenes Verhältniss zu ziehen. Viel näher liegt, in dieser ersten Syzygie eine Aussage zu finden, welche sich auf das persönliche Leben des Apostels bezieht, und in der folgenden eine Aussage über sein Verhalten zu seinen Nächsten, nach Aussen hin. Das innere, persönliche Leben stand ἐν ἁγνότητι und ἐν γνώσει: die ἁγνότης geht auf den Apostel als wollendes, als sich selbst bestimmendes, als ethisches Wesen, die γνῶσις dagegen auf ihn als erkennenden, als intellektuellen.

Nach Aussen hin aber empfiehlt sich Paulus als Gottes Diener ἐν

μακροθυμίᾳ, *ἐν χρηστότητι*. Ich kann diese Zusammenstellung nicht mit Theodoretus so auslegen: *εἶτα τὴν μακροθυμίαν περὶ τοὺς ἀλλοτρίους, τὴν χρηστότητα περὶ τοὺς οἰκείους*: denn Paulus wäre ein schlechter Diener des Gottes gewesen, welcher gegen Freund und Feind *χρηστός* ist, wenn er solch einen bösen Unterschied gemacht hätte. Er erwies seine *χρηστότητα* gegen jedermann, wie ja auch jedermann, seine guten Freunde ebenso sehr wie seine Feinde, der *μακροθυμία*, der alle Unbilligkeit, alle Beleidigung, allen Anstoss tragenden Liebe des Apostels bedurften.

Das dritte Paar unterscheidet sich von den beiden ersten nicht unwesentlich, wir finden ein Mal bei dem Hauptwort ein Adjektiv, auf welchem der Ton liegt, wie er in dem folgenden Paare auf den zum Dativ gesetzten Genitiven ruht: und zum Andern steht heiliger Geist und ungeheuchelte Liebe mit jenen andern Stücken gar nicht auf einer Linie, sondern hoch über ihnen, wie Vater und Mutter über ihren Kindern. Als Gottes Diener erweist sich nun Paulus *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Luther trifft hier nicht das Richtige, wenn er die Frage aufwirft, was dieser heilige Geist sei, ob der heilige Geist, der da Gott ist, oder der Geist schlechthin, das geistliche Wesen, die Geisterei, wie er es nicht übel nennt. Allein unter *πνεῦμα ἅγιον* mit oder ohne Artikel ist nie der Geist des Menschen, nie Geistreichthum und dergleichen zu verstehen, sondern stets nur der heilige Geist Gottes. Aber Calvin, welchem Grotius, Flatt, zum Theil auch Chrysostomus, Oecumenius, auch Bengel folgen, kommt auch mit seiner Bemerkung: *spiritus metonymice pro spiritualibus gratiis* nicht zum Ziele. Denn nirgends ist diese Beschränkung des heiligen Geistes auf diese Charismen indicirt. Theodoretus greift aber auch fehl, wenn er Paulus hier sagen lässt: *τὴν τοῦ πνεύματος παναγίου θεραπείαν, τοῖς γὰρ τούτου νεύμασιν ἠκολούθει*. Den Winken des heiligen Geistes konnte Paulus dann erst folgen, wenn er den heiligen Geist in sich hatte, denn niemand kann ohne den heiligen Geist den heiligen Geist verstehen, und dienen konnte er auch demselben nicht, wenn derselbe nicht vorher ihn mit allen seinen Kräften sich zu eigen gemacht hatte. Wir bleiben daher besser bei dem allgemeinen Satze stehen: Paulus bewährt sich in dem oder durch den heiligen Geist als einen rechten Diener Gottes, denn sein ganzes Leben, alle seine Worte und Werke beweisen, dass es nicht sein eigener Sinn, nicht weltlicher, unlauterer, unheiliger Geist ist, der ihn beseelt, der ihn leitet, der in ihm wirkt und durch ihn sein Werk in dieser Welt treibt: der Geist Gottes ist es, der seine Sinne und Gedanken, seine Worte und Werke durchdringt und bestimmt. Neben dieses *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ordnet Paulus mit gutem Grunde: *ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ*. Aus dem heiligen Geiste, der in ihm ist, fliessen alle schon aufgezählten Tugenden heraus, wie die Gewässer aus dem Quelle, aber die Liebe ist die Grundtugend jener genannten, sie ist die erstgeborene und eingeborene Tochter des heiligen Geistes, denn die aufgeführten Tugenden sind nicht bloss einzelne Stücke der Liebe, sondern auch deren Kinder. Der heilige Geist wirkt diese Liebe aus und diese Liebe dann jene einzelnen Tugenden. Heilig wie der Geist ist, der in ihm lebt, so ist auch die Liebe, die aus diesem Geist geboren ist, eine heilige, sie ist ohne Lug und Trug, sie ist das, was sie zu sein scheint, sie ist ächt, ungefärbt, ungeheuchelt.

V 7. In dem Worte der Wahrheit, in der Kraft Gottes, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken.

Als Gottes Diener, als Apostel Jesu Christi hat Paulus sich zu empfehlen angefangen: hat er bis jetzt solche Beweisthümer beigebracht, welche ihn als solchen versiegeln? Ich behaupte, nein. Denn alle jene angegebenen Stücke beweisen nur die Wahrheit seines Christenstandes, aber noch nicht die Würde seines Apostolates. Alles, was der Apostel bis jetzt von sich ausgesagt hat, signalisirt ihn nur als einen wahrhaftigen Christen. Er ist aber Apostel, Diener am Worte — an dem Worte muss er sich also noch ganz besonders beweisen. Er thut es: *ἐν λόγῳ ἀληϑείας*. Es ist die Frage, wie man diesen Genitivus fassen soll, ob als *Genitivus subiecti* oder *obiecti*. Theodoretus hat ihn als Objektsgenitiv genommen: *τὸν λόγον τῆς ἀληϑείας τῆς εὐσεβείας τὸ κήρυγμα,* Beza und Rückert verstehen darum unter der *ἀλήϑεια* das Evangelium. Allein Theodoret's Paraphrase macht uns schon darauf aufmerksam, dass, wenn *ἀλήϑεια* in diesem prägnanten Sinne gedacht wäre, der Artikel nicht fehlen dürfte. Hiernach ist der Genitivus als *Genitivus subiecti* zu nehmen mit Chrysostomus, Luther, Osiander, de Wette, Meyer, v. Hofmann. Der Reformator bemerkt: „das Wort der Wahrheit setzt er wider die, so des Wortes Gottes missbrauchen und glossiren es nach ihrem Dünkel auf ihren Nutz und Ehre. Denn die Geistereien kommen ohne Wort daher und rühmen den Geist über das Wort, aber diese rühmen das Wort und wollen Meister sein in der Schrift und ihr Verstand soll recht und der beste sein. Wider diese redet auch Skt. Petrus 1 Ep. 4, 11." Andre mögen Gottes Wort verfälschen 4, 2, Paulus hat die reine, lautere Lehre stets verkündigt, und Gott hat sein Wort als *λόγος ἀληϑείας* selbst versiegelt *ἐν δυνάμει ϑεοῦ*. Theophylactus, Beza, Emmerling, Flatt u. A. wollen hier nun unter der *δυνάμει ϑεοῦ* die *δυνάμεις* verstehen, welche Paulus wirkte. Es ist wahr, Paulus hat manche Zeichen gethan, und diese Zeichen dokumentiren, da sie Thaten, durch die Kraft Gottes geschehen, sind, auch seine Worte als göttliche Predigt: allein Paulus setzt die Kraft Gottes, die ihm in der Ausrichtung seines Amtes zu Hülfe kommt, nicht bloss in solche Kraftthaten hinein. Die Kraft Gottes erweist sich auch an ihm, dem Prediger des Evangeliums, dadurch, dass er überhaupt im Stande ist, dieses Evangelium zu verkünden. Er kennt die Schwachheit seines Leibes, er weiss sehr genau, welche Hindernisse er zu überwinden hat: den Korinthern ist ja wohl auch nicht verborgen gewesen, was wir aus Apostelgeschichte 18, 9 ff. wissen, dass er durch Gott erst von seiner Furcht bei ihnen befreit und zum Reden getrieben wurde; was er wirkt, das wirkt er, wie er Col. 1, 29 bekennt: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει*. Die Kraft Gottes theilt sich seinem Worte mit und sein Wort erweist sich als eine Gotteskraft dadurch, dass es die Bollwerke des Satans niederlegt, einen Eingang zu den Herzen sich bahnt und alle Vernunft gefangen nimmt unter den Gehorsam des Glaubens. Weit über jenen äusseren Kraftthaten steht diese Kraftthat Gottes in den Herzen: dem Worte des Apostels fehlen diese inneren Versiegelungen, diese Beweise des Geistes und der Kraft mit Nichten. Grotius bringt den folgenden Satz mit diesem so in die engste Verbindung: *Dei virtute nobis arma subministrante:* wir würden keinen Anstand nehmen, ihm zu folgen, wenn nicht noch andere Sätze mit *διά* folgten. Es scheint uns da räthlicher, den neuen Satz: *διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν* selbstständig zu fassen. Sehr leicht konnte aber Paulus *ἐν* mit unsrem *διά* vertauschen; beide Präpositionen stehen ja hier

im instrumentalen Sinne. Die Auslegung der Alten weicht von der jetzt herrschenden vollständig ab, sie ist constant dieselbe. Theodoretus sagt: *πάντα ἐκ διαμέτρου ἐναντία, δόξα καὶ ἀτιμία, βλασφημία καὶ εὐφημία, ζωὴ καὶ θάνατος, εὐφροσύνη καὶ λύπη. ἀλλ᾿ ὅμως καὶ ταῦτα κἀκεῖνα ὅπλα δικαιοσύνης ἀπέφηνε, καὶ διὰ τῶν ἐναντίων τὴν μίαν ἐκέρασεν ἀρετήν. οὔτε γὰρ δόξα αὐτὸν ἐπῆρεν, οὔτε ἀτιμία κατήνεγκεν, οὐκ εὐφημία ἐφύσησεν, οὐ δυσφημία ἠνίασεν· ἀλλὰ διὰ τῶν ἐναντίων ὁδεύων, ἀμετάβλητος ἔμεινε. δεξιὰ δὲ καλεῖ τὰ δοκοῦντα θυμήρη, ἀριστερὰ δὲ τὰ ἐναντία. ἀπὸ τῆς κατεχούσης δόξης τεθεικὼς τ᾿ ὀνόματα.* Wir finden dieselbe Auffassung bei Erasmus, Luther, Estius, Grotius und selbst bei Bengel wieder. Der Apostel denkt sich nach diesen seinen Gang wie einen Gang durch Waffen hindurch, gleichsam wie einen Waffentanz. Wie man auf diese Auslegung kam, ist mir nicht klar. Ich sehe wohl ein, dass man das Böse, das einem begegnet, mit Waffen vergleichen kann, weil dasselbe uns verwundet, verletzt, tödtet: wie man aber das Gute, das uns auf unsrem Lebenswege widerfährt, unter dem Bilde von Waffen darstellen kann, begreife ich nicht. Calvin hat die richtige Auslegung schon eingeleitet, er schreibt: *metaphoram armorum usurpat, quia militare oportet omnes, qui Deo serviunt: quum praesto sit semper hostis diabolus ad eos infestandos. armatos autem omni ex parte esse convenit, quia, si nihil profecerit uno insultu, novum subinde instruit: et nunc a fronte, nunc a tergo, nunc hac, nunc illac eos adoritur.* Nicht wir sollen uns zwischen den Waffen durchschlagen, sondern wir sollen die Waffen in die rechte und die linke Hand nehmen, in voller Waffenrüstung, die Trutzwaffen in der Rechten und die Schutzwaffen in der Linken, kampfbereit auf dem Schlachtfelde stehen. Die Waffen, welche Paulus zu seiner Vertheidigung, wie zum Angriff trägt, denn der Gottesmann kann sich nie auf die Defensive beschränken, er muss auch zur Offensive übergehen, wenn er die Welt seinem Gotte zu Füssen legen will, werden näher noch als *ὅπλα δικαιοσύνης* bestimmt. Der Genitivus ist vieldeutig, wie auch das Wort *δικαιοσύνη* selbst. Entweder kann dasselbe die Glaubensgerechtigkeit, oder die Lebensgerechtigkeit, die Rechtschaffenheit bedeuten. Calov und Meyer treten sehr energisch für die Glaubensgerechtigkeit ein, *δικαιοσύνη* komme gewöhnlich in diesem dogmatischen Sinne bei Paulus vor und Röm. 8, 31—39 sei der herrlichste Commentar zu dieser Behauptung, dass die Glaubensgerechtigkeit gegen alle widerwärtige Gewalten schutz- und trutzweise stark und sieghaft mache. Wir leugnen nun nicht, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben Alles überwinden lässt, nehmen aber das Zugeständniss dankbar an, dass *δικαιοσύνη* nicht ausschliesslich in jenem dogmatischen Sinne bei Paulus angetroffen wird. Der Zusammenhang muss also darauf angesehen werden, welche von beiden an und für sich möglichen Auffassungen — denn ein Drittes, was Osiander annimmt, dass Paulus hier von beiden Gerechtigkeiten spreche, ist nicht statthaft — hier am angemessensten ist. Der Context ist nun nicht dogmatischen, sondern ethischen Gehaltes: Paulus will sich durch die Art und Weise, wie er sein Amt ausrichtet, als einen rechten Diener Gottes legitimiren. Demnach hätten wir *δικαιοσύνη* im ethischen Sinne hier zu nehmen. Fassen wir es so, so sind aber wieder eine Menge von Auslegungen möglich. Unmöglich möchte ich nicht ohne Weiteres die Ansicht von Morus, Heumann und Flatt nennen, welche das Substantiv als verschärftes Adjektiv nehmen und *arma iustitiae* sich gleich *arma iusta* denken. Allein was soll hier im

Zusammenhange die Versicherung, dass Paulus nur rechtmässige Waffen, nur reine, heilige Mittel anwende? Verstand sich das doch von selbst. Besser schon legt Rückert, mit dem de Wette es im Wesentlichen hält, aus: Waffen, welche einem sittlichen Menschen erlaubt sind und zu Gebote stehen; allein wozu denn die Umschreibung dieser konkreten Person durch einen abstrakten Begriff? Calvin nimmt in Uebereinstimmung mit Erasmus an, dass Waffen der Gerechtigkeit *(iustitiam accipe pro conscientiae rectitudine et vitae sanctimonia)* solche Waffen seien, welche das gute Gewissen, das Bewusstsein der Rechtschaffenheit darbietet: so noch Beza und Billroth. Hiergegen aber erinnert v. Hofmann, dass der Ausdruck ὅπλα δικαιοσύνης nicht an dieser Stelle allein vorkommt; Röm. 6, 13 begegnen wir demselben wieder und zwar stehen dort diesen Waffen die ὅπλα ἀδικίας gegenüber. Dort sind die Waffen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit die Waffen, die Werkzeuge, mittelst welcher wir die Gerechtigkeit resp. die Ungerechtigkeit vollbringen. Wir verstehen demnach hier unter diesen Waffen der Gerechtigkeit mit Grotius und v. Hofmann Mittel, welche der Gerechtigkeit, dem Rechten dienen. Für Recht und Wahrheit ist Paulus also alle Zeit wie ein streitbarer Mann eingetreten: für die Gerechtigkeit hatte er sich gewappnet. Ihre Fahne hielt er hoch, für sie vertheidigte er sich gegen seinen Widerpart, für sie griff er ihn an.

V. 8. Durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte, als Verführer und doch wahrhaftig.

Wie ist dieses διά hier zu nehmen? Gewöhnlich nimmt man es nach dem Vorgange von Beza örtlich: derselbe bemerkt nämlich hier ausdrücklich: *διά hoc loco non significat instrumentalem causam, sed ita accipitur, ut quum dicimus: per campos et per urbem incedere. describit enim veluti iter difficillimum, quo ad victoriam pervenit.* So halten es auch Flatt, Rückert, Olshausen, de Wette. Allein von einem Gehen durch etwas hindurch, mitten durch etwas ist hier gar keine Rede, es fehlt jedes darauf hindeutende Zeitwort oder Hauptwort, auch steht διά hier nicht zum ersten Male, es ist ihm ein διά schon vorausgegangen und so ist es unstatthaft, διά jetzt in einem andern Sinne zu nehmen, als vorher. Osiander fasst διά gleich ἐν, dass es einen Zustand aussagt; v. Hofmann sagt bestimmter, dass διά im Sinne des begleitenden Umstandes zu nehmen sei: allein dann ist διά hier nicht mehr dem ersten διά entsprechend und weiterhin ist es dann auch ganz unbegreiflich, dass Paulus so wenig an sich hält, sondern sich in eine ganze Reihe von Gegensätzen einlässt, welche nicht zur Hauptsache gehören, sondern nur daneben liegende Umstände scharf markiren. Je höher die Rede des Apostels aufsteigt, je schärfer und kraftvoller die Antithesen hervortreten, desto mehr muss das, was er so lebhaft, so schwungvoll ausspricht, zur Sache selbst gehören. Wir sehen uns desshalb gezwungen, διά in demselben Sinne wie in διὰ ὅπλων zu fassen: Paulus will noch ein weiteres Kriterium angeben, dadurch er als Gottes Diener sich zu erkennen gibt und geziemend empfiehlt. Instrumental ist hier auch διά von dem Verfasser gemeint: aber in welchem Sinne? Er sagt: διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας. Ein doppelter Gegensatz wird namhaft gemacht, denn es wird nicht angehen, δόξα und εὐφημία einer Seits und andrer Seits ἀτιμία und δυσφημία für blosse Synonyma zu erklären. Die δόξα ist das Resultat der εὐφημία, wie die δυσφημία die Folge nach sich zieht, dass der Diffamirte in ἀτιμία fällt: andrer Seits

freilich lässt sich auch die *δόξα* und die *ἀτιμία* als dasjenige denken, aus welchem die *εὐφημία* wie die *δυσφημία* resultirt. Immer aber tritt der Unterschied hervor, dass durch *δόξα* und *ἀτιμία* ein Zustand in seiner Ruhe dargestellt und durch *εὐφημία* und *δυσφημία* eine Thätigkeit vor Augen gestellt wird. Ehre und Unehre ruht, die *fama* aber fliegt. Wie empfiehlt sich nun aber Paulus durch diese Ehre und Unehre, durch diese bösen und guten Gerüchte? Billroth, welcher zuerst wieder auf die instrumentale Bedeutung von *διά* aufmerksam machte, antwortet, insofern er sie muthig und geduldig erträgt. Allein diess will sich nicht schicken, ein Mal würde Paulus dann hier nichts Neues sagen, denn von der *ὑπομονῇ πολλῇ* und der *μακροθυμίᾳ* war vorher schon die Rede und zum Andern ist nach dem Wortlaute unsrer Stelle dasjenige, was den Apostel empfiehlt, nicht sein subjektives Verhalten, sondern diese objektiven Mächte: Ehre und Schande, böse Gerüchte und gute: sind es. Meyer hat diesen Fehler vermieden: nach ihm ist dieser Satz so zu fassen: „durch Ruhm, den wir uns bei den Freunden Gottes erwerben, und durch Unehre, die wir uns bei den Gegnern zuziehen, durch Beides empfehlen wir uns als Diener Gottes. Zu letzterer Idee (*καὶ ἀτιμίας*) vergl. Matth. 5, 11. Luc. 6, 22. 1 Petr. 4, 14. In entsprechender Weise ist auch das Folgende: durch bösen Ruf und durch guten Ruf zu fassen.“ Hiergegen wendet v. Hofmann ein, dass sich Paulus in diesem Falle nicht selbst empfehlen würde, sondern das empfehle ihn, was aber nicht gesagt ist, von wem er geehrt und von wem er geschmäht wird. Diese Einrede aber ist von keinem Belange: der Apostel empfiehlt sich allerdings durch diese Gegensätze, welche über ihn in Erscheinung treten, denn diese gegentheiligen Urtheile fliegen ihn nicht an, sondern werden von ihm durch sein ganzes Verhalten heraufgerufen. Er ist es, welcher sich in Ehre und Unehre, in böse Gerüchte und in gute Gerüchte bei den Leuten bringt; er ist es, welcher diese Meinungsverschiedenheit durch sein Verhalten veranlasst. Wäre er nicht das, was er ist, ein Diener Gottes, so würde er nicht diesen Gegensätzen unterstehen; wäre er von der Welt, so würde die Welt ihn lieb und werth haben. Es signalisirt den Gottesmann derselbe Umstand, welcher ein Merkmal ist des Gottessohnes, der im Fleische erschienen ist. Der alte Simeon weissagt von dem Kindlein, das er in seinen Armen hält: dieser wird gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, Luc. 2, 34; dieser Widerspruch, welchen der Herr erfahren hat, diese Ehre und Schande, diese guten Gerüchte und bösen Gerüchte, dieser Hass und diese Liebe, diese Anbetung und diese Kreuzigung dokumentiren ihn als denjenigen, welcher nicht von dieser Welt ist, welcher die Welt zu einer Entscheidung drängen soll. Die Propheten des Alten Bundes, diese Männer Gottes, unterscheiden sich ebenfalls dadurch von den falschen Propheten, dass diesen letzteren alle Welt wohl will und wohl redet, während sie selbst die verschiedenartigsten, entgegengesetztesten Urtheile über sich müssen ergehen lassen. An dem Menschen, der bei aller Welt in Ansehen und Ehren steht, kann nicht viel sein: hingegen der Mensch, über welchen die Urtheile der Menschen diametral aus einander gehen, verdient unsre höchste Beachtung, er trägt die Merkmale eines Gotteskindes, die Malzeichen des Gottessohnes selbst. „So euch die Welt hasset, sagt der Herr, Joh, 15, 18 ff., so wisset, dass sie mich vor euch gehasst hat. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb. Dieweil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern

ich habe euch von der Welt erwählt, darum hasset euch die Welt.“ Diese Ehre und Schande, diese bösen Gerüchte und diese guten Gerüchte kennzeichnen den Apostel als einen Diener Gottes, welcher sich im Geringsten nicht um das Urtheil der Leute, um die Ehre in dieser Welt kümmert, sondern lediglich auf den Gott sieht, dem er von ganzem Herzen dient, dass er ihm wohlgefalle. Dieses Kennzeichen eines rechten Dieners Gottes ist so leicht nicht zu erwerben und zu tragen: Calvin bemerkt sehr wahr: *hoc non leve experimentum homini examinando. nihil enim durius est homini ingenuo, quam ferre contumeliam. itaque in omnibus historiis videre licet, ex hominibus heroicis paucos exstitisse, qui non degeneraverint irritati contumeliis. proinde signum est animi in virtute bene obfirmati, non dimoveri a proposito ulla infamia. rara virtus, sed sine qua Dei servum te probare nequeas. habenda quidem bonae famae cura, sed quatenus fratrum aedificationis interest: atque ita ut ne a rumoribus pendeamus, quin potius eadem in ignominia, quae in gloria nobis, aequabilitas maneat. nam et improborum hominum maledicentia patitur Deus nos tentari, facturus periculum, numquid recte agamus gratuito. nam quem ab officio abducit hominum ingratitudo, is se non in solum Deum respexisse prodit. quum itaque Paulum cernamus expositum fuisse infamiae et probris, neque tamen propterea destitisse, sed indefesso animo perrexisse, atque adeo perrupisse ad metam: ne fatigemur, si nobis idem eveniat.*

Paulus begnügt sich nun nicht mit der trocknen Angabe, dass Ehre und Schande, böse Gerüchte und gute Gerüchte zu gleicher Zeit auf ihm ruhen, er führt gleich weiter aus, wie man ihn ehrt und beschimpft, wie man Böses und Gutes ihm nachsagt. Es folgen sieben dieses Thema näher ausführende Sätze, welche alle sehr gleichförmig gebildet sind. Jeder einzelne Satz nämlich schliesst einen Gegensatz in sich, entweder einen wirklichen oder einen vermeintlichen: jeder einzelne Satz hebt weiter mit ὡς an. Dieses ὡς macht Schwierigkeiten: es fragt sich, worauf es zurücksieht und es fragt sich auch, wie weit es sich ausdehnt. Nach Billroth und Osiander soll ὡς mit dem ὡς θεοῦ διάκονοι correlat sein, und von συνιστῶντες ἑαυτούς regiert werden: Paulus soll sagen wollen, wir empfehlen uns, insofern wir Betrüger (nach der Meinung der Gegner) doch wahrhaft sind, erfunden werden. Allein diese Rückbeziehung und Gleichstellung des ὡς hier mit dem ὡς in Vers 4 hat sehr vieles gegen sich. Es liegt ein Mal sehr viel zwischen diesen beiden ὡς in der Mitte, eine ungeheure Menge von Gedanken und zum Andern möchte ich fragen, will sich der Apostel denn in der That als einen Mann, welcher Betrüger und Wahrheitsfreund zugleich ist, empfehlen, will er sich nicht dadurch, dass er für solcherlei angesehen wird, als einen rechten Diener Gottes erweisen? Wir stimmen den kirchenväterlichen Auslegern darin vollständig bei, dass alle diese Sätze nur Ausführungen des Hauptsatzes sind: διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας, was auch Bengel, Olshausen, de Wette, Meyer, v. Hofmann u. A. mehr annehmen. Nun aber erhebt sich die Frage, gehört das ὡς bloss zu dem ersten Gliede der damit eingeleiteten Antithese, oder auch zu dem zweiten. Auf These und Antithese in den folgenden sieben Sätzen beziehen Billroth, Osiander und Meyer dieses ὡς, nur auf die erste These aber die Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Emmerling, Bengel, Flatt, Rückert, v. Hofmann u. A. Ich kann der ersten Ansicht nicht beipflichten, der zweite Satz, die Antithese zu der ersten These, gibt ja nicht an, was die Leute

über den Apostel urtheilen, sondern was seine eigene Ansicht und Ueberzeugung über diesen Punkt ist, was aus *καὶ μὴ θανατούμενοι* erhellt, sollte hier ein Wort, welches Andre über ihn reden, angeführt werden, so würde *οὐ* gesetzt worden sein: dasselbe ergibt sich auch aus den mit *δέ* geformten Antithesen in Vers 10. *Paulina oratio sublimis atque urgens,* sagt Laurentius Valla an diesem Orte: Augustinus hat schon unsre ganze Perikope *de doctr. christ. 4, 20* als eine Probe paulinischen Styles hervorgehoben. Die einzelnen Sätze sind nach dem Schema *διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας* gebildet. Das erste Glied gibt nämlich alle Mal an, was dem Apostel zur Schande gereichen soll, während das zweite Glied den wahren Sachverhalt energisch feststellt.

Die siebengliederige Kette der Antithesen beginnt mit dem Satze: *ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς.* Als ein *πλάνος* wird Paulus verunehrt und ausgeschrieen, das will nicht sagen, als Einer, der da irrt, sei es in der Lehre, sei es in dem Land umher, sondern als ein Irrlehrer, der selbst irrt, aber auch Andre in seinen Irrthum hineinreissen will. Ewald ist unter den neueren Auslegern der einzige, welcher das Wort in der ersten Bedeutung versteht: es ist diese Auffassung an und für sich wohl möglich, aber so oft als *πλάνος* im Neuen Testamente wieder gebraucht wird, bezeichnet es alle Mal einen Betrüger, cf. Matth. 27, 63. 1 Tim. 4, 1 und dazu auch Joh. 7, 12. Emmerling, welcher diese ganze Passage vortrefflich so umschreibt: *praesto me verum Dei ministrum, quomodocunque aliis de me videatur, honorifice de me statuant, nec ne. et mire profecto falluntur famae meae obtrectatores. nam ille ego, qui fallax, vilis, intermortuus, moerore consumptus, pauper inopsque habeor, doctor exsto veritatis, nobilis, sospes, hilaris, alios augens, dives et ipse,* sagt hier sehr richtig: *ὡς et hic ut 2, 17 de iis, quae sententia aliqua et opinione proficiscuntur. scilicet adversariorum iniquo iudicio per totum locum opponit vera divini legati in se documenta.* Von wem dem Apostel dieser Schimpf angethan wird, dass man ihn als einen schamlosen Betrüger, der absichtlich Unwahrheiten verkündigt und sich auch in seinem Verhalten gar nicht so gibt, wie er ist, brandmarkt, wird hier nicht näher angegeben. Die meisten Ausleger denken an die, so da draussen sind, an die Juden und Heiden; Calvin aber zieht die Grenzen nicht so eng: er sagt: *hic non tantum narrat, qualis esset impiorum et extraneorum de se existimatio, sed quid etiam domestici sentirent. nunc secum quisque reputet, quam indigna fuerit Corinthiorum ingratitudo, et quanta animi magnitudo fuerit, per tam ardua obstacula eluctari.* Der Reformator hat wohl Recht: nach dem, was Paulus über seine erbittertsten Feinde zu Korinth sagt, dürfen wir erwarten, dass er von diesen falschen Brüdern in der Gemeinde als ein Betrüger dargestellt worden ist. Gelassen erträgt er aber alle solche Verdächtigungen und Beschimpfungen, er fällt nicht aus seinem Gleichmuthe, er verliert seine Fassung nicht einen Augenblick. Er weiss, was er ist; sein Gewissen gibt ihm das Zeugniss, dass er die Wahrheit will, dass er der Wahrheit dient, dass er wahrhaftig ist in seiner Predigt und in seinem Wandel. Wie weit ist er davon entfernt, zu den *πλάνοις* zu zählen! Der Herr, der in die Welt gekommen ist, dass er von der Wahrheit zeugen soll, ist ihm erschienen und hat ihn als seinen Wahrheitszeugen in die Welt ausgesandt, welche entweder mit Pontius Pilatus spöttisch fragt: was ist Wahrheit? oder die Lüge keck für Wahrheit ausgibt. Von dem Irrthume ihrer Gedanken und ihrer Wege hat Paulus diese Welt voll Irrender

zu der ewigen, seligmachenden Wahrheit bekehren wollen und er hat dem Verhängniss nicht entgehen können, dass nicht die Irrenden und die Leiter der Irrenden ihn für den Irrenden, ja für einen Schwindler und Betrüger ausgaben, welcher sie um die Wahrheit bringen wolle. Hat sich nicht später, was dem Apostel begegnete, an den Christen wiederholt: verleumdeten die Heiden, welche an Gott nicht glaubten, nicht die Bekenner des lebendigen Gottes als ἄϑεοι, als Gottlose?

V. 9. Als Unbekannte und doch bekannt: als Sterbende, und siehe da, wir leben; als Gezüchtigte und doch nicht ertödtet.

Ich kann v. Hofmann nicht beitreten, der die Uebersetzung Luther's, welche von Andern in Schutz genommen wird, verwirft und ἀγνοούμενος mit Flatt und Ewald im Sinne von Verkannt, Misskannt nimmt. Der Gegensatz soll nach ihm diese Uebersetzung fordern; nicht, dass er richtig erkannt, sondern dass er weit und breit bekannt sei, diess soll der zu dem „Unbekannt“ passende Gegensatz sein. Wir zweifeln aber daran. Die ursprünglichste Bedeutung von ἀγνοεῖν ist nicht „jemanden verkennen“, sondern jemanden nicht kennen: bleiben wir dabei stehen. Paulus sagt Gal. 1, 22, er sei ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ gewesen den Gemeinden in Palästina: ἀγνοούμενος hier ist so viel als „unbekannt“, nur mit dem Unterschiede, dass jene Gemeinden ihn nicht kennen konnten, und diese Leute hier ihn nicht kennen wollen. Luther fasst es in diesem Sinne: „er muss sein unbekannt, dess sich niemand will annehmen noch kennen, sondern man schämet sich sein, auch die besten Freunde, um der Schmach und böses Gerüchts willen, das er hat bei den Grossen, Weisen, Reichen, Gewaltigen vor der Welt.“ Was Luther mit einander verbindet, wird von neueren Auslegern aber scharf aus einander gehalten, so verwirft Meyer die Auffassung des Grotius: *multi nos esse non curant,* obgleich er selbst auslegt: Leute, die man nicht kennt, obscure Menschen, wie Osiander und Olshausen. Können wir auch nicht Bengel loben, welcher diesem ἀγνοούμενοι alle möglichen Bedeutungen beimisst *(ita ut vel plane ignoremur et negligamur, vel habeamur prorsus alii, quam qui reapse sumus)*, so können wir doch auch diese scharfen Abgrenzungen Meyer's nicht gut heissen. Da die nothwendige Folge des Nichtkennens ist, dass man sich auch nicht kümmert, so darf man getrost beide Bedeutungen zusammenfassen, wenn sonst nichts im Wege steht. Nun scheint mir aber Meyer's Ansicht hier ganz unstatthaft zu sein: Paulus soll nach ihm sagen, dass er ein Mensch sei, den man nicht kennt; man sieht da nicht, wie diess demselben zur δυσφημία und ἀτιμία gereichen konnte. Diess konnte ja nur der Fall sein, wenn sie ihn kennen mussten, wenn sie ihn wirklich kannten, aber trotzdem wie einen *homo ignotus* behandelten, einfach ignorirten, todtschwiegen. Während die Einen den Apostel als einen Ausbund der Schlauheit und Bosheit betrachteten, hielten ihn Andere für einen Einfaltspinsel, für einen Schwätzer, σπερμολόγος, Act. 17. 18, den man nicht zu fürchten habe, sondern getrost gewähren lassen könne. Unbekannt, nicht geachtet einer Seits und anderer Seits erkannt, bekannt und in seiner persönlichen wie amtlichen Würde geachtet, so möchte ich diesen Satz: ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι umschreiben. Rückert trifft aber schwerlich das Richtige, wenn er Gott als das den Apostel erkennende Subjekt sich denkt, wir haben dasselbe hier auf Erden zu suchen, was Chrysostomus bereits

gethan hat. Dieser sagt: *τουτέστι διὰ δόξης, καὶ ἀτιμίας, τοῖς μὲν γὰρ ἦσαν γνώριμοι καὶ περισπούδαστοι, οἱ δὲ οὐδὲ εἰδέναι αὐτοὺς ἠξίουν.* Ueberall, wo Paulus das Evangelium verkündete, erlebte er diesen Gegensatz: während die Einen ihn nicht kennen, und, er kam ja doch nur zu ihnen als Träger seines Amtes, von seinem Amte nichts wissen wollten, ward er von Andern ja in einer solchen Weise erkannt und anerkannt, dass, wenn er es gewünscht hätte, sie sich die Augen ausgerissen und dieselben ihm geschenkt hätten, Gal. 4, 15. In Korinth hat die Synagoge ihn abgewiesen, Einzelne aber, wie Justus, der neben der Synagoge sein Haus hatte, und Krispus, der Vorsteher der Synagoge, haben ihn in seiner göttlichen Sendung erkannt: aber Paulus redet hier nicht in Participien der Vergangenheit, sondern des Präsens. Er erfährt heute noch Beides und zwar Beides in ausgesuchtester Weise von der Christengemeinde zu Korinth: er ist in Rücksicht auf sie ein *ἀγνοούμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος.* So Viele dort wollen ihn gar nicht mehr kennen, wollen ihn gar nicht mehr als einen Apostel Jesu Christi gelten lassen, er ist ihnen ein Fremder; Viele hingegen wieder wissen, was er ist und was sie an ihm haben.

Diese beiden ersten Gegensätze gehören enge zu einander: der Apostel muss als Apostel solches erfahren, *qua* Apostel wird er unter die *πλάνοι* gesetzt und zu den *ἀγνοούμενοι* gerechnet: die folgenden Aussagen beziehen sich auf ihn als Christen überhaupt. Die Rede sinkt in den drei nächstfolgenden Antithesen etwas herab, um in den letzten beiden sich wieder aufzuschwingen. Erst eine Antiklimax und dann eine Klimax, denn offenbar liegen die drei Prädikate *ἀποθνήσκοντες, παιδευόμενοι* und *λυπούμενοι* weder auf gleicher Höhe noch so, dass das Nachfolgende das Vorhergehende überhöhte, sondern so, dass es bergunter geht in diesen Aussagen. Zuerst der Gegensatz: *ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδού, ζῶμεν!* Als ein Sterbender, als ein dem Tode Geweihter, als ein am Rande des Grabes Stehender erscheint Paulus, als Todeskandidat wird er betrachtet und verspottet. Es lässt sich dieses Sterben nur in dem Sinne nehmen, in welchem Paulus von sich bekennt: *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω,* 1 Cor. 15, 31; d. h. nur von den Todesgefahren, welchen er fort und fort ausgesetzt ist: und nicht in dem Sinne, dass wir täglich innerlich sterben sollen, dass die Sünde in uns begraben werde. Verloren schien der Apostel so oft zu sein nach dem Urtheil seiner Widersacher und wohl auch nach seiner eigenen Meinung, aber auf ein Mal kam ihm Hülfe, dass er sich ein Wunder ist in seinen Augen: erregt ruft er desshalb aus: *καὶ ἰδού, ζῶμεν.* Absichtlich steht hier das Wörtlein *ἰδοῦ,* zu dem Bengel schreibt: *repente, contra spem,* und statt eines Participiums das *verbum finitum.* Gut erinnert Meyer an Dissen's Note zu Pindar. *Isth. p. 527: vides, non per negligentiam veteres hoc genere uti, sed consulto, ubi quae coniuncta sunt ad vim sententiae simul tamen distinguere volunt paulo expressius.* In tausend Todesnöthen hat sich der Apostel schon befunden, das vernichtende Schwert hängt immer nur an einem Haare über seinem Haupte, aber er blickt dem drohenden Tode triumphirend in das Angesicht, der Herr hat ihn am Leben erhalten, er lebt und wird leben mitten in diesem Tode, denn er weiss, Niemand kann ihm ein Haar auf seinem Haupte krümmen und der Wille seines Herrn, den er ausrichten soll in der Heidenwelt, muss geschehen. Während Menschen dem Apostel den Tod bereiten, erschien er zugleich als einer, der von Gott gestraft, gemartert und an seinem Leibe gezeichnet sei. Er fährt

desshalb fort ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι. Wenn ältere Ausleger wie Caietanus, Estius, Emmerling, Flatt an die Züchtigungen hier denken, welche Paulus, wie wir aus der Epistel des Sonntages Sexagesimae erfahren haben, so oft von Juden und Heiden erlitten hat, so will das, wie Meyer gut bemerkt, hier nicht passen, weil diess nach Massgabe der übrigen Glieder etwas viel zu Specielles wäre und weil in allen Gliedern die gegnerische Betrachtungsweise mit dem wahren Verhältnisse der Sache zusammengestellt wird, und, dürfen wir noch hinzufügen, weil in der Stelle des Alten Testamentes, auf welche Paulus hier, wie Grotius, Billroth, Osiander, Meyer, v. Hofmann mit grösserer oder geringerer Zuversicht annehmen, anspielt, Psalm 118, 17 f., offen ausgesprochen ist, dass Gott es ist, welcher die Züchtigungen auflegt. Der Jünger ist nicht über seinen Meister: hielt man den Herrn für den, welcher von Gott geschlagen und gemartert wäre, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn der Apostel, des Herrn auserwähltes Rüstzeug, auch in die Gemeinschaft dieser Leiden eintrat. Als ein Gezüchteter des Herrn, als ein von Gott selbst Gestrafter ward der Apostel von Vielen angesehen: er hatte viel zu leiden und trug zudem jenen Pfahl in seinem Fleische, welcher ihn als einen, den die Hand des Herrn in ganz besonderer Weise geschlagen hatte, kennzeichnete. Darauf wiesen die Feinde mit Hohn hin und meinten, dass diese Leiden ihn als einen von Gott verworfenen, verfluchten Menschen bewiesen. Paulus leugnet nun nicht, dass Gottes Hand schwer auf ihm ruhe, er stellt gar nicht in Abrede, dass Gott ihn züchtigt: aber er betont, dass Gott ihn nicht straft in der Absicht, welche sie ihm unterlegen, dass Gott ihn durchaus nicht durch diese Leiden langsam zu Tode quälen und Glied für Glied hinrichten lassen will. Er leidet nicht, wie sie meinen, um zu sterben, um dem Tode der Verdammniss anheimzufallen, sondern er leidet vielmehr, um von Gott am Leben erhalten und zum wahrhaftigen Leben geführt zu werden. Schön merkt Erasmus an: *significat pios corripi a Deo, sed velut filios, qui castigat et emendat, flagello, non interimit.*

V. 10. Als Traurige, aber allezeit fröhlich, als Arme, aber die doch Viele reich machen: als die nichts haben und doch Alles innehaben.

Es konnte nicht anders sein, als dass Paulus von dem, was ihm in seinem Leben Widerwärtiges erfuhr, eine tiefe Empfindung hatte: jener Umstand, dass er, wann er wirken wollte, bald für einen mit aller Gewalt zu bestreitenden Betrüger, bald für einen keiner Beachtung werthen Thoren gehalten wurde, und dass dabei die Hand der Menschen wider ihn war und die Hand Gottes auf ihm lastete, musste ihn in Traurigkeit versenken. Als ein der Traurigkeit Ueberantworteter, als ein *afflictus,* als ein Schmerzensreicher erschien Paulus: man hielt ihn für einen, der immer weinen und seufzen, klagen und trauern müsse. Aber er vergeht nicht in seinen Schmerzen, er versinkt nicht in Schwermuth: ὡς λυπούμενοι, ἀεὶ δὲ χαίροντες, bekennt er von sich. Dieses δέ im Nachsatze öffnet uns die Augen über den Sinn des καί in den vorhergehenden Antithesen: dieses δέ ist adversativ und fixirt als solches den Gegensatz, wir können desshalb καί vorher nicht als die einfache copula nehmen, sondern haben es, wie wir gethan haben, als „und doch", welches zu dem Gegensatze überführt, zu fassen. Paulus gibt sich nicht zufrieden, dem λυπούμενοι ein καὶ χαίροντες oder ein χαίροντες δέ gegenüberzusetzen, er fügt ἀεί noch hinzu, ja er

setzt dieses *ἀεί* an die Tonstelle. Bengel hat nach meinem Ermessen nicht wohl gethan mit seiner Bemerkung: *quovis tempore, quoties tristati eramus:* es wird nicht die Traurigkeit als das angegeben, was immer bei dem Apostel zu finden ist, sondern einzig und allein die Freude. Immer freut sich derselbe; worüber, das gibt er nicht näher an, er freut sich aber seines Christenstandes, seines Apostelamtes. Es kommen trübe Erfahrungen, er empfindet Traurigkeit, aber dieser bittere Tropfen kann ihm seine Freude nicht versalzen, nicht verleiden: er lässt sich durch Nichts in seiner Freude stören, Nichts kann ihm dieselbe rauben. Nicht übel merkt Pelagius an: *attendendum, quomodo omnia quasi pati se dicit, — quasi imagines passionum ad comparationem praemii sempiterni.* Die Traurigkeit ist eine Wolke, die vorübergeht, die Freude aber steht ewig wie die Sonne an dem Himmel: denn der Gegenstand seiner Freude ist nichts Vergängliches, sondern der Herr gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.

Eine neue Reihe von Gegensätzen tritt noch auf: sie beziehen sich nicht auf eine Empfindung. Die allezeit im Sterben, in der Züchtigung und in der Traurigkeit sich Befindenden sind arm, ja sie sind die Aermsten von Allen. Die Rede schwillt wieder mächtig auf: *ὡς πτωχοί, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες· ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες.* Als Arme, als arme Schlucker und Habenichtse, wie Meyer sagt, erschienen Paulus und seine Genossen den Kindern dieser Welt: ja wohl waren sie arm, denn sie hatten ja Alles verlassen, um dem Herrn nachzufolgen, und wiesen ja Alles von sich ab, was man ihnen zu den Füssen niederlegte. Sie hatten die freiwillige Armuth sich erwählt, aber nicht wie die, welche dieselbe durch ein Gelübde später auf sich nahmen, um dann als unverschämte Bettler vielfach im Lande umherzulaufen und die Häuser der Wittwen und Waisen an sich zu reissen oder aufzufressen. Arm, ja bettelarm war Paulus; in Korinth, welche Stadt man die reiche im Alterthume nannte, und da man auf Reichthum einen so hohen Werth legte, mochte ihm seine Armuth oft genug zur Schande angerechnet worden sein. Er schämte sich aber seiner Armuth nicht, war sie ja eine solche, welche er mit dem Herrn theilte. Wie dieser *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*, 2 Cor. 8, 9, so ist Paulus ja auch arm ihnen zu Liebe; er, welcher sich durch die Arbeit seiner Hände unter ihnen reichlich, ohne dass er irgend Einem beschwerlich fiel, sein täglich Brot erwarb, hätte es wohl zu etwas bringen können, wenn er sich mit ganzer Kraft Tag und Nacht auf sein Handwerk hätte legen wollen. Er, welcher in Damaskus gleich nach seiner Bekehrung die Juden so eintrieb, so gewaltig sie in die Enge trieb mit ihren Einwürfen und Behauptungen, und bewährte, dass Jesus der Christ sei, hätte wohl in Griechenland, in Korinth vor allen Dingen, ein glänzendes Auskommen gefunden, wenn es ihm gefallen hätte, die hohen Gaben seines Geistes im Dienste der weltlichen Weisheit zu verwenden und als Dialektiker, wozu er, wenn irgend einer seiner Zeitgenossen, das Zeug hatte, eine Schule zu eröffnen. Er war und blieb arm, und doch, wie arm er auch war, er war reich, reicher als irgend einer zu Korinth, und er behielt diesen seinen Reichthum nicht für sich, er theilte ihn aus Tag und Nacht mit vollen Händen und hatte in der Stadt, von welcher der Herr ihm im Gesicht gesagt hat: *λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* (Act. 18, 10), *πολλούς* reich gemacht. Schwerlich haben Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus, Estius hier wie in dem folgenden Satze das Richtige

getroffen, wenn sie meinen, dass Paulus nicht bloss, mit Bengel zu reden, *spiritualiter* Viele bereichert habe, sondern auch mit irdischen Gütern, indem die Apostel, *τὰς ἁπάντων ἔχοντες οἰκίας ἀνεῳγμένας αὐτοῖς*, Kollekten für so viele nothleidende Personen und ganze Gemeinden mit den grössten Erfolgen veranstalteten. Das Nächstliegende ist offenbar, an die Mittheilung geistlicher Güter zu denken, so auch Luther und Calvin, der fein bemerkt: *ingratitudinem etiam exprobrat, quum dicit se multos ditare, quum inopiae nomine contemneretur. erant enim ex eorum numero, quos ditabat eius opibus: imo omnes ad unum multis nominibus ei obstricti erant. sic prius ironice dixit se ignotum, quum tamen fructus laborum eius ubique notus et illustris esset. porro quam inhumanum est eius paupertatem contemnere, qui tibi ex sua abundantia suppeditet? divitias spirituales intelligit, quae longe pluris fieri debebant, quam terrenae.* So noch Grotius, Osiander, Billroth, Meyer, de Wette, v. Hofmann.

Ein Armer kann doch immer noch etwas haben: die Rede des Apostels erreicht aber die höchste Spitze in der Antithese: *ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες*. Als solche, welche absolut Nichts von dem, was diese Welt Etwas nennt, besitzen, werden die Christen angesehen. Und haben sie wirklich Etwas in dieser Welt noch, so ist es eben so gut, als ob sie es nicht hätten, denn sie haben, als hätten sie nicht, das, was sie haben. Aber Paulus hat in der That nichts: mit diesen seinen Händen, welche diese Zeilen geschrieben haben, muss er sich erst das Wenige erwerben, was er in dieser Welt bedarf. Er hat nichts, gerne gibt er das seinen Verleumdern zu, aber eben um desswillen, dass er Nichts hat, hat er Alles. Er hat Alles und er legt gleichsam auf dieses Alles seine starke Hand fest auf, um es als sein Eigenthum zu behaupten: es ist nämlich nicht ohne Absicht das einfache *ἔχοντες* des Vordersatzes Preis gegeben und dafür *κατέχοντες* gesetzt worden. Das zusammengesetzte Zeitwort drückt viel schärfer noch als das einfache das feste, dauernde, unverlierbare Haben und Besitzen aus. Was ist nun aber dieses *πάντα*? Chrysostomus antwortet: *τὰ βιωτικὰ καὶ τὰ πνευματικά, ὃν γὰρ ὡς ἄγγελον αἱ πόλεις ἐδέχοντο, ὑπὲρ οὗ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐξορύξαντες ἂν ἔδωκαν, ὑπὲρ οὗ τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθεντο, πῶς οὗτος οὐ πάντα εἶχε τὰ ἐκείνων.* Wenn diese Auslegung auch den griechischen Auslegern und später auch Grotius u. A. gefallen hat, uns sagt sie nicht zu: eine solche niedere Beziehung ist an und für sich, wie Meyer schon mit feinem Gefühle gefunden hat, dem Schwunge dieser Rede durchaus nicht angemessen und noch dazu hier an dem Ende, wo sie das Höchste erreicht hat. Meyer versteckt seine eigene Ansicht sehr, er hat auch allen Grund dazu, denn der Umstand, dass vorhin der Reichthum des Apostels in geistlichen Gaben bestanden, zwingt nicht dazu, unter *πάντα* hier die Fülle dieser geistlichen Güter zu verstehen. Alles, Alles ohne Ausnahme, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Hohes und Tiefes, Leben und Tod (Röm. 8, 38 f. 1 Cor. 3, 22), Himmel und Erde haben die Gläubigen inne, sie sind Herren über Alles, Alles muss ihnen dienen, Alles gehört ihnen. Denn der Herr über Alles ist der Herr Christus, den sie im Glauben ergriffen haben, den sie in sich wohnen haben, in ihm haben sie Alles, entweder so, dass er, der ihr Ein und Alles ist, ihnen Alles ersetzt, denn Psalm 73, 25 spricht der Fromme: wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde, oder so, dass er, der Alles hat, auf ihr Gebet ihnen Alles gibt.

---

5. Der Sonntag Reminiscere.

1 Thess. 4, 1—7.

Den Tod tragen wir in uns; der Tod ist nicht bloss der Sünde Sold, er ist der Sünde Wesen. Der Tod ist ja die Verneinung des Lebens, alles Leben aber hat seinen Ursprung, seinen Urstand in Gott, der lebendige Gott ist das persönliche Leben: die Sünde ist Abkehr von Gott, Herausfall aus dem wahrhaftigen Leben, und somit wahrhaftiger Tod. Wollen wir durch diesen Tod zum Leben hindurchdringen, so müssen wir mit dem Herrn sterben. Er ist der Sünde gestorben zu einem Male und hat sein Leben für uns zum Opfer dargebracht, eine ewige Erlösung ist erfunden. Wir müssen unser Scheinleben aufgeben, das Leben im Fleische, welches der wahrhaftige Tod ist, beschliessen, wir müssen unsren Sünden absterben. Die Sterbestunde des alten Menschen ist die Geburtsstunde des neuen Menschen, die Todesschmerzen der Busse sind die Geburtswehen des Lebens, das aus Gott geboren und in Gott verborgen ist. Jetzt sollen wir sterben wollen, jetzt den festen Entschluss fassen, unser Leben in den Tod zu geben. Denn Gottes Wille ist jetzt offenbar. Er hat seines eingebornen Sohnes nicht verschont, wie wollen wir unsres sündlichen Fleisches schonen? Der Herr hat sich für uns geheiligt, wie sollten wir uns ihm nicht heiligen, um ihm williglich in heiligem Schmucke die Opfer unsres Dankes darzubringen? Gottes Wille ist unsre Heiligung: das ist das Thema dieser Epistel, und sie weist uns auf zwei Schoosssünden der menschlichen Natur hin, auf des Fleisches Lust und die Gier nach Geld, auf die Wollust und auf die Habgier; davon sollen wir uns reinigen, davon uns immer völliger reinigen, denn die Wurzeln dieser Sünden stecken so tief in unsrem Fleisch und Blut, dass der Beste davon noch Fasern in seinem Herzen findet, so er nur recht scharf zusieht.

V. 1. Weiter, liebe Brüder, bitten und ermahnen wir euch in dem Herrn Jesus Christus, dass, gleichwie ihr von uns empfangen habt, wie ihr sollt wandeln und Gott gefallen, gleichwie ihr auch wandelt, ihr immer völliger werdet.

Mögen wir nun *τὸ λοιπόν* oder nur *λοιπόν* lesen — der Sinn wird dadurch nicht wesentlich berührt, das *τὸ λοιπόν* würde nur schärfer ausdrücken, was im einfachen *λοιπόν* schon liegt — so müssen wir doch anerkennen, dass hiermit ein Wendepunkt in dem Briefe an die Thessalonicher bezeichnet ist. Paulus pflegt *λοιπόν*, welches von Chrysostomus und Theophylactus ebenso irrig durch *ἀεὶ μὲν καὶ εἰς τὸ διηνεκές*, als von Oecumenius durch *ἀποχρώντως* unzulänglich erklärt wird, da es „übrigens" ist, wofür man wohl auch mit Luther wird „weiter" sagen dürfen, nur da zu setzen, wo er zu etwas Neuem übergeht und dem Schlusse zueilt. Er hat in diesem Thessalonicher-Briefe denn auch wirklich die Höhe erreicht und seine Rede geht hier wie 2 Cor. 13, 11. Phil. 4, 8. Eph. 6, 10. 2 Thess. 3, 1 mit raschen Schritten ihrem Ende entgegen. Was er aber nun zum Schlusse anbringt, ist zwar von dem Vorigen verschieden, fliesst aber in richtiger Consequenz aus demselben ab: es heisst: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί.* Es fragt sich, an was in dem Vorhergehenden dieses *οὖν* sich anschliesst. Viele

meinen, in dem letzten Verse den Grund gefunden zu haben, darin dieses *οὖν* wurzelt: Calixt liess es an die Idee des Gerichtes anknüpfen, *ergo — quum sciatis, non stare res nostras fine temporali aut terreno, sed exspectari adventum Domini a coelis ad iudicium, precamur vos et obtestamur*; Lünemann lässt es auf die Endbestimmung des Christen: *ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσύνῃ* zu sein, sich beziehen, zur Erreichung dieses Zieles reiche nämlich das Gebet nicht aus, die eigne Anstrengung müsse noch hinzutreten, zu welcher nun aufgefordert werde. Allein weder das Eine noch das Andere kann empfohlen werden: die Idee des Gerichtes ist nicht die Hauptsache in diesem Verse, und selbst die Hauptsache, welche Lünemann ganz richtig herausgestellt hat, ist, ganz abgesehen von der merkwürdigen Motivirung, das Beten genüge nicht, die eigene Arbeit müsse hinzukommen, als ob bei dem Beten nicht schon eine Thätigkeit der Thessalonicher nothwendig wäre, nicht im Stande, die Basis für dieses *οὖν* herzugeben. Leitet dieses *λοιπὸν οὖν* den Schlusstheil der ganzen Epistel ein, so muss man voraussetzen, dass dem Apostel, als er dieses *λοιπόν* schrieb, auch noch ein Mal der gesammte Inhalt des ersten Theiles lebhaft vor der Seele stand: nur diese Kapitel 1 — 3 bieten für die beiden noch folgenden Kapitel eine entsprechend breite Grundlage. Seiner Bitte und Ermahnung bahnt der Apostel gerade, wie Röm. 12, 1, wo er ja auch den Schlusstheil des Briefes anhebt, durch die Anrede *ἀδελφοί* einen Weg zu den Herzen: er versichert sie seiner Liebe, es ist die Liebe und zwar die brüderliche Liebe, nicht die Liebe des Herrn zu seinem Diener, oder des Meisters zu seinem Schüler — er stellt sie viel höher, er stellt sie, die Anfänger im Glauben, die Kinder, welche er dem Herrn erst durch das Evangelium gezeugt hat, sich selbst ganz gleich —, welche ihn drängt, sein Wort an sie zu richten. Das Wort, das von Herzen kommt, wird auch zu Herzen gehen, sie werden als seine Brüder ihm die Freude machen, auf sein brüderliches Wort zu hören. Als ein Bruder kommt er zu ihnen, er könnte wohl auch anders kommen, er könnte in dem Namen seines Herrn ihnen gebieten, aber er mag das nicht: *ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*. Paulus bittet: *ἐρωτᾶν* hat in dem klassischen Griechisch nicht diesen Sinn, es bedeutet da stets: fragen; der Uebergang aber aus dem Fragen in das Bitten vollzieht sich so leicht, denn was ist das Bitten anders als ein Anfragen, als ein Nachfragen, ob es einer so oder so halten will? In alten und neuen Sprachen wird desshalb Fragen und Bitten vielfach durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt, so im Hebräischen שָׁאַל, im Englischen *to ask*. Die Septuaginta nimmt *ἐρωτᾶν* schon 1 Sam. 30, 21 in diesem Sinne, im N. T. ist 5, 12 hier, 2 Thess. 2, 1. Phil. 4, 3. Joh. 4, 40; 14, 16. Luc. 14, 32. Act. 10, 48; 23, 20 u. s. w. zu vergleichen. Zu *ἐρωτῶμεν* ist *παρακαλοῦμεν* gefügt, welches uns Röm. 12, 1 schon begegnet ist. Lünemann zieht nun zu dem letzten Zeitwort allein den Zusatz *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*; man sieht aber nicht ein, warum diese Zufügung nicht wie *ὑμᾶς* zu beiden Zeitwörtern gehören soll. Die Wortstellung indicirt nicht, dass es nur zu dem Zeitwort, dem es nachfolgt, gehören soll und, wie es scheint, ist Lünemann erst zu dieser Behauptung gelangt, nachdem er zwischen *ἐρωτᾶν* und *παρακαλεῖν* den Unterschied aufgestellt hatte, dass ersteres die Ansprache des Freundes an den Freund, letzteres aber die Ermahnung des Vorgesetzten an seinen Untergebenen ausdrücke. Dieses wird von v. Hofmann mit Recht in Abrede gestellt: nach diesem unterscheiden sich beide Worte, welche

sich nicht mit einander vertauschen lassen, so lässt sich Joh. 17, 15 ein Tausch nicht vollziehen, dadurch, dass *ἐρωτᾶν* viel enger ist als *παρακαλεῖν* und dass es sagt, dass, wenn das Gewünschte geschieht, dem Wünschenden etwas zu Liebe geschehe. In dem Herrn bittet sie Paulus, wie er sie auch in dem Herrn ermahnt, sind sie ja erst dadurch, dass er und sie beider Seits in dem Herrn leben, weben und sind, Brüder. Dieses *ἐν κυρίῳ* ist erst durch Winer eigentlich zum richtigen Verständnisse vermittelt worden: die Kirchenväter fassen es entweder wie Flatt, Pelt, Schott gleich *διὰ κυρίου*, wenn nicht gar wie Beza, Estius, Grotius u. A. mehr als die Formel eines Schwures, so sagt Chrysostomus: *διὰ τοῦ θεοῦ παρακαλοῦμεν ὑμᾶς, φησί, τοῦτο γάρ ἐστιν, ἐν κυρίῳ*, und Theodoretus: *ἀξιόπιστον τῇ τοῦ δεσπότου μνήμῃ ποιῶν τὴν παραίνεσιν.* Allein beides ist vollständig unstatthaft. Denn *ἐν κυρίῳ* kann nimmer gleich sein *διὰ κυρίου*, und *ἐν* wird nie bei Betheuerungen gebraucht, wie bei den Hebräern wohl בְּ; *πρός* ist bekanntlich bei den Griechen die bei dem Schwure übliche Präposition. Dieses *ἐν κυρίῳ* will sagen, dass der, welcher bittet und mahnt, einer ist, der in Christus ist und mahnt, der in dem Herrn sein Leben gefunden hat und führt. Bittet und ermahnt er aber die Thessalonicher als ein solcher, so steht in ihm eigentlich der Herr selbst vor ihnen. Was Paulus nun von ihnen haben will, folgt nicht sofort, es drängt sich ein doppelter Zwischensatz ein, möglicher Weise hat der Apostel das den abhängigen Satz einleitende *ἵνα* hervorgezogen und es später, da dieser Satz nun wirklich kommt, wiederholt. Die Zwischensätze fangen beide mit *καθώς* an, der letzte bezieht sich unmittelbar auf den ersten: die Bitte, die Ermahnung soll nicht motivirt werden, sondern dadurch noch mehr an's Herz gelegt werden, dass es keine neue Bitte und Ermahnung ist, sondern die, welche sie von Anfang an von ihm gehört haben und die sie nicht bloss gehört, sondern auch schon zu erfüllen angefangen haben. Er erinnert sie, *καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ.* Es besteht ein persönliches Band zwischen dem Ermahnenden und den Ermahnten, sie kennen sich von Angesicht zu Angesicht, Paulus ist selbst bei ihnen gewesen und aus seinem Munde haben sie es gehört und es ihm gleichsam von dem Munde weggenommen, denn das gewählte Wort sagt aus, dass das, was er ihnen gab, nicht auf die Erde gefallen, sondern wirklich in Empfang genommen worden ist. Es ist bei dem *ἡμῶν* wohl kein *pluralis maiestaticus* anzunehmen: Paulus richtet mit Silvanus und Timotheus, vgl. 1, 1, gemeinschaftlich diesen Brief an die Gemeinde. Sie haben ihnen nicht bloss Dogmatik, das Evangelium von Christus, im engsten Sinne des Wortes genommen, die grossen Thaten Gottes verkündigt, sondern Gegenstand ihrer Lehre war auch, *τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ.* Das *τὸ* substantivirt diesen ganzen Satz: sie haben ihnen nicht bloss mitgetheilt, dass sie Gott zu Gefallen wandeln müssen, sondern auch über das *πῶς* sich eingehend ausgelassen, sie haben ihnen den Weg, welchen sie einschlagen sollen, genau gewiesen; in dem *παρελάβετε* liegt übrigens nicht, was Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius (*τὸ παρελάβετε οὐχὶ ῥημάτων μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πραγμάτων, ἐξ ὧν γὰρ αὐτὸς ἐβίου, τύπος τοῖς μαθηταῖς ἐγίνετο*), Pelt darin gefunden haben: sie wissen, wie sie wandeln müssen, *καὶ ἀρέσκειν θεῷ.* Diese Worte lassen sich verschieden auslegen, man kann sie dem ersten Infinitivsatze entweder subordiniren oder coordiniren. Nach Lünemann ist dieser letzte Satz logisch

betrachtet die Folge des περιπατεῖν, nach Koch eine Epexegese desselben; beides aber ist unnöthig, denn ἀρέσκειν bedeutet nicht bloss gefallen, sondern auch sich so benehmen, dass man einem Andern gefällt, einem zu Gefallen leben, wie es Röm. 15, 1—3 mehrmals gebraucht ist. Diesen neuen Lebenswandel, dieses Gottzugefallenleben hat aber Paulus nicht den Thessalonichern als eine Bitte, als etwas Schickliches, Empfehlenswerthes oder dergl. etwas an's Herz gelegt, er hat gesagt: δεῖ ὑμᾶς κτλ., d. h. er hat ihnen die absolute Nothwendigkeit, die schlechthinige moralische Verpflichtung, so und nicht anders zu leben, klar gemacht. Das Evangelium, welches er ihnen gebracht hat, predigt die heilsame Gnade, welche energisch das Werk unsrer Erlösung in die Hand genommen und ausgeführt hat, diese Gnade will uns heiligen, aber sie kann uns nicht heiligen, wenn wir uns nicht heiligen lassen wollen, wenn wir nicht ebenso energisch, wie jene an uns operirende Gnade, uns auf den Weg der Heiligung begeben. Gottes Offenbarung in Christus ist Lebensmittheilung, dieses neue Leben kann nicht anders ergriffen werden, als dass wir uns hineinleben. Nicht umsonst ist den Thessalonichern dieses Gebot des Evangeliums verkündigt worden, sie sind der Forderung nachgekommen, sie haben sich erneuert in dem Geiste ihres Gemüthes, auf diese Strasse begeben, die da die richtige heisst, und ziehen auf ihr rüstig vorwärts. Paulus stellt ihnen auf Grund eigener Wahrnehmungen und der Berichte seiner Genossen am Evangelium das ehrenvolle Zeugniss aus, welches allerdings aus dem recipirten Texte, ich weiss nicht durch welches böse Verhängniss, herausgefallen ist, aber von Lachmann und Tischendorf mit Fug und Recht nach den besten Handschriften, zu denen auch der *codex sinaiticus* sich gesellt, wieder restituirt worden: καθὼς καὶ περιπατεῖτε. Sie sind also nicht träge gewesen zu thun, was ihre heilige Pflicht war, sie haben den Weg des Heiles Gott zu Gefallen eingeschlagen und sind unter Weges auch nicht müde und matt geworden, sie wandeln mit Gott dem Apostel zur Freude dahin. Aber seine Freude an ihnen ist noch nicht vollkommen, denn ihr Wandel ist noch nicht in allen Stücken so, wie er sein muss. Desshalb bittet und ermahnt er sie in seinem und ihrem Herrn Jesus, in der Absicht, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. Diese Bitte und Mahnung hebt das ertheilte Lob nicht auf, führt es auch nicht auf ein sehr bescheidenes Mass zurück: sie bestätigt es vielmehr in allen Theilen. Calvin führt diess gut aus: *prius didicerant, quaenam esset pie vivendi regula et ratio: hoc illis in memoriam revocat, quemadmodum, inquit, edocti estis. porro ne videatur illis adimere, quod dederat, non simpliciter hortatur, ut sic ambulent, sed ut abundent magis. quum ergo profectum urget, innuit iam eos in via esse. summa est, hoc in primis curandum, ut in suscepta doctrina proficiant; quam Paulus videtur frivolis et inanibus studiis opponere, quibus videmus bonam mundi partem adeo ut plurimum occupari, ut vix postremum locum teneat utilis sanctaque vitae rite formandae meditatio. admonet ergo Paulus, quomodo instituti fuerint, atque huc toto studio iubet eniti. porro hic nobis lex praescribitur, ut obliviscentes, quae retro sunt, semper tendamus ad ulteriorem progressum: atque huc simul pastores incumbere debent. quod autem rogat, quum iure imperare possit, humanitatis ac modestiae est: quam imitari debent pastores, ut comiter, si fieri potest, populum alliciant magis, quam violenter rogant.* Die letztere Meinung spricht Luther noch viel schärfer aus, er will, dass bloss gebeten und ermahnt werde. „Denn Christen sollen, sagt

er in seiner Postille, williglich thun, was sie thun, und nicht mit Geboten gezwungen werden; sondern wenn sie die Gebote hören werden, soll man sie dazu vermahnen und bitten. Welchen der Geist gegeben wird, dass sie es thun, die sind die Rechtschuldigen; welche es aber nicht williglich thun, die lasse man fahren." Worin die Thessalonicher zunehmen sollen, ist hier nicht ausgesagt: Chrysostomus eröffnet aber eine falsche Thüre, wenn er anmerkt, *ἵνα καὶ ὑπερβαίνητε* (sc. *τὰς ἐντολάς*); es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn Theophylactus diese Thüre noch weiter mit den Worten aufmacht: *ἵνα πλέον τι τῆς ἐντολῆς φιλοτιμῆσθε ποιεῖν καὶ ὑπερβαίνητε τὰ ἐπιτάγματα* und der Tross der katholischen Ausleger gewaltig nachdrängt. In dem *περιπατεῖν* und *ἀρέσκειν θεῷ* sollen die Thessalonicher wachsen: um dieses Wachsen ist es dem Apostel so sehr zu thun, dass er das Moment, welches in dem *περισσεύειν* von Natur schon drin ist, noch besonders in dem *μᾶλλον* heraussetzt und hervorhebt, wie er dieses 4, 10 nochmals thut; es kann Phil. 1, 23. 2 Cor. 7, 13 noch verglichen werden.

V. 2. Denn ihr wisset, welche Gebote wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus.

Es ist dem Apostel mit der Bitte und Ermahnung, welche er auf dem Herzen hat, ein heiliger Ernst: er möchte sie ihnen recht warm an's Herz legen, recht tief in's Herz drücken. Hat er ihnen in dem ersten Verse vorgehalten, dass sie diese Bitten und Mahnungen schon von Anfang an aus seinem Munde gehört haben, so beruft er sich jetzt auf ihr eigenes Wissen darum, er appellirt, wie auch sonst (vgl. 1 Cor. 15, 1 ff. Gal. 4, 13) an ihr eigenes Bewusstsein mit den Worten: *οἴδατε γάρ τινας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Pelt versteht *παραγγελίας* von der *praedicatio evangelii, in qua singula praecepta semine quasi inclusa latitant,* allein das geht nicht an; gegen diese Auffassung sträubt sich schon der Plural, weiterhin der ganze Zusammenhang. An und für sich kann allerdings jede Kundgebung, welches Inhaltes sie auch sei, als *παραγγελία* bezeichnet werden; im Neuen Testamente, aber kommt dieses Wort fortwährend nur in dem Sinne von *mandatum, praeceptum* vor, vgl. Act. 5, 28; 16, 24. 1 Tim. 1, 5. 18. Gebote, sittliche Vorschriften hat Paulus in Thessalonich gegeben und sie wissen sehr wohl *τινάς*, welche, hierauf liegt, wie Lünemann schon bemerkt hat, der Nachdruck: er hat sie ihnen aber gegeben, nicht *δι' ἑαυτοῦ*, sondern *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Vorher lasen wir *ἐν κυρίῳ*, jetzt *διὰ τοῦ κυρίου*: sind diese beiden Aussagen etwa gleich? Pelt hat diess noch behauptet, aber mit Recht ist ihm von Vatke, Fritzsche, Meyer, Winer, Lünemann, Koch, v. Hofmann einmüthig widersprochen worden. Es ist auch nichts zu ergänzen, was Grotius thut, der *accepta* hinzudenkt, und also die Gebote, die Paulus gegeben hat, als solche nimmt, die erst von dem Herrn ihm gegeben sind. Durch den Herrn, vermittelst des Herrn hat er ihnen gegeben, was er ihnen gab. Wir haben hier weder mit Schott uns zu erinnern, dass Paulus *δι' ἀποκαλύψεως Χριστοῦ* Apostel ist, noch mit de Wette zu sagen: mittelst der in dem Herrn geschehenen Offenbarung, so dass die allgemeine göttliche Wahrheit durch ihn vermittelt ist, aber auch nicht mit Lünemann die Sache so zu drehen, dass Christus selber als der die *παραγγελίαι* Gebende erscheint. Paulus hat sie gegeben, das darf nicht geleugnet werden, er hat sie aber *διὰ τοῦ κυρίου* gegeben, was nicht sagen kann, dass Christus ihm bei diesem Geben

als Mittelsmann, als Mittelursache gedient hat. Das ziemt sich nicht, nie kann der Herr zu solch einer Stelle degradirt werden! Die Alten haben darin gefehlt, dass sie διά mit ἀπό verwechselten. Paulus sagt aber nur, dass sein Ertheilen ein durch den Herrn bedingtes und vermitteltes gewesen sei. Zwingli schreibt: *nihil praecepi, nihil mandavi ex me: et quae praecepi, non ex me dixi, sed ex voluntate et praecepto Dei dominique Jesu Christi, nullius hominis:* damit ist ein durch διά angedeutetes Moment bestimmt ausgesprochen. Nicht durch sich ist Paulus auf diese Gebote und auf das Geben dieser Gebote gekommen, sondern durch den Herrn ist er dazu gekommen, durch ihn sind ihm diese Gebote und der Auftrag, sie ihnen mitzutheilen, zugegangen. Aber auf ein andres Moment macht uns noch v. Hofmann aufmerksam, welcher dieses διά mit διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ Röm. 12, 1, διὰ τῆς πραΰτητος τοῦ Χριστοῦ 2 Cor. 10, 1, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου 1 Cor. 1, 10, διὰ τοῦ κυρίου Röm. 15, 30 bei andern Ermahnungen in Verbindung bringt; durch eine Hinweisung auf den Herrn will Paulus seine Vorschriften begründen und einschärfen, wenn man Theil haben will an Jesus, so muss man sich das gesagt sein lassen. Was hat Paulus nun in Thessalonich für Gebote gegeben?

V. 3. Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, dass ihr meidet die Hurerei.

Nicht auf den vorhergehenden Vers, welcher ja nur eine Bekräftigung des παρελάβετε war, sondern auf den Hauptsatz des ersten Verses bezieht sich dieses γάρ. Paulus bittet und ermahnt sie, immer völliger zu werden, denn Gottes Wille ist, dass wir vollkommen, heilig werden. Der Satz ist höchst eigenthümlich gebildet: τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς πορνείας: v. Hofmann hat sicher dieses eigenthümliche Satzgebilde auf das eigenthümlichste verstanden. Nach ihm weist τοῦτο nicht auf ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν hin, sondern auf die folgenden Infinitivsätze, in denen das enthalten ist, was als von Gott gewollt und nicht bloss von Menschen gefordert bezeichnet wird, und ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν ist nur als zwischensätzliche Apposition gemeint, welche das in den folgenden Sätzen benannte Verhalten, „um zu erklären, warum es ein von Gott gewolltes ist, als ihre Heiligung bezeichnet". Wie kann aber ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, welches in den folgenden drei Infinitivsätzen seinem Inhalte nach entfaltet wird, zwischensätzliche Apposition sein, krönt es nicht diesen ganzen Abschnitt V. 7? Das τοῦτο, welches Pelt zu schnell für ganz überflüssig erklärt hat, ist nachdrucksvoll vorausgesetzt: es kann als Subjekt, aber auch als Prädikat betrachtet werden. Als Prädikat nimmt es de Wette, aber das artikellose θέλημα τοῦ θεοῦ eignet sich nicht gut zum Subjekte; wir haben τοῦτο mit Bengel, Koch, Lünemann desshalb als das erste Subjekt dieses kurzen Satzes zu betrachten, es folgt ihm noch ein zweites auf dem Fusse nach, denn τοῦτο wäre ein zu inhaltloses, leeres Subjekt: es ist nur das formale, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν aber das materiale Subjekt. Nun erklärt sich auch, warum θέλημα ohne Artikel steht. Gottes Wille an uns erschöpft sich nicht in dem ἁγιασμός, er erstreckt sich weiter. Das klassische Griechisch kennt dieses Wort nicht, die Septuaginta hat ἁγιασμός erst in die Schriftsprache eingeführt, cf. Jud. 17, 3. Ez. 45, 4. Jes. 8, 14. Lev. 23, 27. In dem Neuen Testamente kommt ὁ ἁγιασμός nach Cremer auch in passivem Sinne vor, was aber aus den von demselben angezogenen Stellen nicht nothwendig folgt — 1 Cor. 1, 30. Röm. 6, 19 und 22 —,

die aktive Fassung = Heiligung ist die ganz gewöhnliche und zwar bezeichnet es mit Vorliebe das Thun des Menschen, welcher in den Gnadenrath Gottes, in die Lebensgemeinschaft des Herrn eingeht. Es frägt sich nun, in welchem Umfange wir ὁ ἁγιασμός hier zu nehmen haben. Chrysostomus, Theophylactus, Theodoretus halten ἁγιασμός für identisch mit ἡ σωφροσύνη, mit der Keuschheit: Bengel sagt auch: *sanctificatio complectitur maxime castitatem*, Pelt, Schott, Olshausen schliessen sich an. Allein eine solche Beschränkung dieses weitreichenden Begriffes ist sonst von Paulus nicht vollzogen worden; 1 Tim. 2, 15 werden ἁγιασμός und σωφροσύνη neben einander gestellt und also für verschiedene Dinge erklärt, 1 Cor. 1, 30 kann unmöglich gesagt werden, dass Christus uns zur Keuschheit gemacht sei, selbst die beiden Römerstellen, 6. 19 und 22 greifen über das enge Gebiet der Keuschheit hinaus. Wir haben hier also kein Recht zu solchen Bestimmungen, der Context nöthigt auch nicht dazu, ja, wie wir uns später überzeugen werden, protestirt er gegen solch einen willkürlichen Eingriff in die Bedeutung dieses Wortes. Oecumenius sagt: τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμός, τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι: Zwingli paraphrasirt vortrefflich: *hoc vult Deus, ut sancti sitis, quemadmodum ipse sanctus est, puri, mundi, integri, innocentes*, und Calvin erläutert gut: *haec generalis est doctrina, ex qua tanquam fonte, particulares admonitiones statim deducit. quum dicit, hanc esse Dei voluntatem, significat hoc consilio vocatos a Deo esse, ac si diceret: in hoc estis Christiani, huc tendit evangelium, ut vos sanctificetis Deo. quid valeat nomen sanctificationis, iam alibi saepius dictum est, nempe ut renuntiantes mundo, et carnis inquinamentis exuti, nos Deo velut in sacrificium offeramus: nihil enim illi offerri decet, nisi purum ac sanctum.* So noch Luther, Calov, Wolf, Flatt, de Wette, Alford, Koch, Lünemann, v. Hofmann u. A. Unsere Heiligung, dass wir uns heiligen ist Gottes Wille; Paulus führt nun diesen Willen Gottes nicht nach allen Richtungen hin aus, er schreibt hier nicht eine Ethik, eine Gesetztafel des Neuen Testamentes. Die folgenden drei Infinitivsätze sind nicht die drei Gebote, auf welche sich alle sittlichen Vorschriften unsres Glaubens zurückführen lassen, sondern aus den παραγγελίαις, aus den vielen Geboten, welche in diesem θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν beschlossen liegen, greift der Apostel drei einzelne heraus, welche sich wohl nicht auf ein, aber sicher auf zwei Gebote zurückführen lassen. „Zwei Laster, sagt Luther sehr richtig, treibt er hier am meisten: die Unkeuschheit, damit an sich selbst und wider die Frucht des Glaubens gesündigt wird, und die Trügerei im Handel, darinnen wider den Nächsten gesündigt wird.“ Ob Calvin den Sinn des Apostels wirklich getroffen hat, wenn er zu dem ersten Infinitivsatze: ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας: anmerkt: *haec una praeceptio est, quam ex proximo fonte derivat: sanctitati enim nihil magis contrarium est, quam scortandi foeditas, quae totum hominem polluit:* möchte ich bezweifeln. Es will mir vielmehr scheinen, als ob er diejenigen sittlichen Vorschriften hier besonders nochmals an's Herz legt, welche den Thessalonichern nicht oft genug gesagt werden konnten, weil die Heidenwelt an den Sünden, wider welche diese Gebote sich richten, am schwersten krankte. Die Heiden waren in den Dienst des Fleisches, in die Sünden der Wollust auf eine schauerliche Weise gefallen: Paulus hebt in seiner erschreckenden, aber durchaus nicht übertriebenen Schilderung des heidnischen Wesens Röm. 1, 26 ff. an erster Stelle das Dahingegebensein εἰς πάθη ἀτιμίας, αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν

μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν· ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες, ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι. Ich mag auf diesen Punkt nicht weiter eingehen, da ich schon zur ersten Adventsperikope aus heidnischen Schriftstellern diese schwarze Seite des Heidenthums jener Zeit dargestellt habe. Der *πορνεία* sollen sich die Thessalonicher enthalten: dieses Wort lässt sich weiter und enger fassen. Theodoret definirt Röm. 1, 29 die *πορνεία* als *ἡ οὐ κατὰ γάμον συνουσία*, ebenso Gregor von Nyssa: *πορνεία ἐστὶ καὶ λέγεται ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου γενομένη τισί τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις*: aber Andere wie z. B. Clemens Alex. verstehen auch die *μοιχεία*, den Ehebruch darunter, derselbe nennt sie Strom. 3. *ἡ ἐκ τοῦ ἑνὸς γάμου εἰς τοὺς πολλοὺς ἔκπτωσις.* Es ist hier keine Andeutung vorhanden, dass *πορνεία* in jenem engen Sinne zu nehmen sei, und so fassen wir das Gebot des Apostels in der Weise: enthaltet euch aller und jeder Zuchtlosigkeit im geschlechtlichen Leben, bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes. Zwingli sagt gut: *per scortationem intelligit Paulus in genere omnem carnis immundiciam simul cum adulterio;* Bullinger führt das nur weiter aus, wenn er sagt: *intelligit Paulus per πορνείαν omnem immunditiam, libidinem, fornicationem, adulterium, petulantiam, denique quicquid his adiacet et cognatum est.*

V. 4. Und dass ein jeglicher unter euch wisse, sein Fass zu erwerben in Heiligung und Ehren.

Es ist eigentlich kein neues Gebot, welches Paulus hier gibt, das eben erst genannte tritt nur in neuer Fassung wieder auf. Es ist dasselbe nicht mehr negativ gestellt, sondern positiv formulirt, worauf Chrysostomus mit seiner Bemerkung schon führt: *εἰς δύο γὰρ ταῦτα ἀρετὴ διῄρηται, εἰς τὸ ἐκκλίνειν ἀπὸ τοῦ κακοῦ καὶ ποιεῖν ἀγαθόν.* Der Infinitiv *εἰδέναι* schliesst sich wie vorher *ἀπέχεσθαι* als Epexegese dem *ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* enge an. Wenn Theophylact sagt, dass dieses gewählte *εἰδέναι* andeute, *ὅτι ἀσκήσεως καὶ μαθήσεώς ἐστι τὸ σωφρονεῖν*, so reicht das nicht aus: wissen soll ein jeder und zugleich darauf verstehen soll sich ein jeder: die Lateiner gebrauchen *scire* ganz in demselben Sinne. Ein jeder soll sich aber darauf verstehen: *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ.* Auf einen Erwerb soll sich ein jeder verstehen, nicht gerade auf ein Behalten und Bewahren, denn *κτᾶσθαι* heisst nicht, was Pelt es noch bedeuten lässt, welcher da anmerkt: *κτᾶσθαι saepe in universum pro possidēre et possidēre usurpari, quo sensu Hesychius explicat per ἔχειν.* Flatt ist schon genügsamer, er mag von diesem *saepe* nichts wissen, aber zuweilen soll *κτᾶσθαι* das noch bedeuten, diess ist auch die Meinung von Ewald, Bengel, Calvin, Luther. Allein nirgends heisst *κτᾶσθαι* besitzen, bewahren, auch nicht, worauf sich Bengel beruft, Luc. 21, 19. Erwerben, verschaffen, sich aneignen soll ein jeder *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος*. Das Pronomen ist nicht zu übersehen, es ist des Accentes wegen dem Nomen vorgesetzt. Was ist nun aber dieses *σκεῦος*, welches sich ein jeglicher erwerben, beilegen soll zu seinem eigenthümlichen Gebrauche und Besitze? Die Ausleger sind seit den ältesten Zeiten schon in zwei Heerlager getheilt; die Einen verstehen nämlich unter *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος* den eigenen Leib, die Andern das eigne Weib. Chrysostomus, Theodoretus, Johannes Damascenus, Oecumenius, Theophylactus, Tertullianus (*adv. Marc. 5, 15* und *de resurr. c. 16)*, Pelagius, Ambrosiaster, Haimo, Luther, Calvin, Beza, Musculus, Bullinger, Zanchius, Hunnius, Piscator,

Gomarus, Aretius, Vorstius, Corn. a Lapide, Grotius, Calixt, Turretin, Calov, Hammond, Clericus, Wolf, Benson, Bengel, Zachariae, Flatt, Pelt, Olshausen, Bretschneider, Baumgarten-Crusius, Beck, Meyer u. A. mehr stehen auf der ersten Seite. Diesen schliessen sich jene an, welche mit Er. Schmidt (*suum vas i. e. suum corpus et in specie sua membra, quibus ad ἀκαθαρσίαν homo abuti potest*), Maius, Schomer, Woken, Triller und Wilke im *clavis N. T. phil.* an die *genitalia* denken. Diese Auffassung hat aber Bedeutendes gegen sich. Der Zusammenhang legt es nicht nahe, σκεῦος vom menschlichen Körper zu verstehen: Paulus hat erst ἀπέχεσθαι ἀπὸ πορνείας gefordert, will er den positiven Gehalt dieser Forderung, wie allgemein anerkannt wird, in unsrem Satze ausdrücken, so darf hier von einem Verhalten nicht gegen sich selbst, sondern nur gegen den Nächsten, insbesondere gegen das andere Geschlecht die Rede sein. Der unerlaubten Befriedigung des Geschlechtstriebes muss er die erlaubte, die rechtmässige gegenüberstellen, wir würden also an menschliche Individuen bei diesem τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος zu denken haben. Zum Andern müssten wir, da der Zusammenhang nicht auf die Fassung σκεῦος = Leib führt, dann eine nähere Bestimmung bei σκεῦος erwarten. Dieses Wort kommt, das wollen wir nicht leugnen, vom Leibe gebraucht vor, aber nie so absolut wie hier, stets ist es da näher bestimmt und als ein bildlicher Ausdruck gekennzeichnet. Wie Cicero in den Tusculanen 1, 23 sagt: *corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum*, und Lucretius singt: *corpus, quod vas quasi constitit eius (sc. animae [3, 441])*, so sagt Philo, *quod deter. pot. ins. p. 186. A. τὸ τῆς ψυχῆς ἀγγεῖον τὸ σῶμα*, auch Barnabas, *ep. c. 7 et 11* nennt den Leib, τὸ σῶμα: τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος. Hier aber ist von einem solchen erläuternden Zusatze nichts zu entdecken: oder man müsste diesen in dem Genitive ἑαυτοῦ finden. Olshausen war der glückliche Finder: die Ichheit, die ψυχή soll nach ihm durch ἑαυτοῦ bezeichnet und von σκεῦος unterschieden werden. Wie aber ist das möglich: es soll doch, wie Lünemann sehr richtig sagt, die Angehörigkeit, der Privatbesitz durch diesen Genitiv markirt werden! Und wie passt κτᾶσθαι nun zu diesem so verstandenen σκεῦος? Verschafft sich der Mensch denn erst seinen Leib, findet er den nicht schon vor, ist der ihm nicht angeboren? Chrysostomus hat schon auf einen Ausweg gesonnen: ἡμεῖς αὐτὸ κτώμεθα, bemerkt er, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ, ὅταν δὲ ἀκάθαρτον, ἁμαρτία· εἰκότως, οὐ γὰρ ἃ βουλόμεθα πράττει λοιπόν, ἀλλ' ἃ ἐκείνη ἐπιτάττει. Olshausen hat diesen Gedanken weiter so entwickelt, dass seinen Leib ein jeder gleichsam noch ein Mal zu erwerben hat, er hat den, der Herrschaft des Geistes widerstrebenden Leib zu bändigen, zu leiten, zu beherrschen. Allein ist das nicht Alles mit grosser Kunst erst eingetragen und wie kurzsichtig ist nicht diese grosse Kunst? Sie denkt gar nicht an das μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας: wird, so müssen wir fragen, der Leib auch auf die Weise, dass man den fleischlichen Begierden den Zügel schiessen lässt, in Botmässigkeit gebracht? Die berüchtigten *fratres et sorores spiritus liberi* sollen das gemeint haben: der ernste Christ verabscheut solch eine entsetzliche Doktrin. Hiernach bleibt nichts übrig, als sich auf die andre Seite zu schlagen, welche unter dem σκεῦος das Weib versteht. Wir finden uns hier in Gemeinschaft mit den ungenannten τινές, deren Ansicht Theodoretus dahin angibt: τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος τὴν ὁμόζυγα ἡρμήνωσαν, mit Theodorus Mops. (σκεῦος τὴν ἰδίαν ἑκάστου γαμετὴν ὀνομάζει), Augustinus (*c. Julian.*

4, 10: non solum igitur coniugatus fidelis vase non utatur alieno, quod faciunt, a quibus uxores alienae appetuntur, sed nec ipsum proprium in concupiscentiae carnalis morbo possidendum sciat; 5, 9. de nupt. et conc. 1, 8), Thomas Aqu., Zwingli, Estius, Balduin, Heinsius, Seb. Schmid, Wetstein, Schöttgen, Michaelis, Koppe, Wahl, Schott, de Wette, Koch, Bisping, Ewald, Alford, Lünemann, v. Hofmann u. A. An und für sich würde nichts im Wege stehen, unter diesem *σκεῦος promiscue* Mann oder Weib je nach Bedürfniss zu verstehen. Denn Petrus begreift in seinem ersten Briefe 3, 7 beide Ehegatten zusammen unter *σκεύη*, wenn er von dem Weibe *ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ* spricht: wodurch Olshausen's Bedenken beseitigt würde, welcher darauf aufmerksam macht, dass der Apostel an Männer und Weiber sich richtet. Allein ich glaube, dass man unter *τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος* nur das Weib verstehen muss, denn ein Mal hat sich Paulus in V. 1 an die *ἀδελφοί*, also an die Männer in der Gemeinde gewandt, und zum Andern ist es ja auch nur der Mann, welcher daran geht, ein solches Gefäss *κτᾶσθαι*. Dieses Zeitwort kommt in dem klassischen Griechisch schon von dem Nehmen eines Weibes zur Ehe vor, vgl. Xenophon, Symp. 2, 10, wo Socrates sagt: *κἀγὼ δὲ βουλόμενος ἀνθρώποις χρῆσθαι καὶ ὁμιλεῖν ταύτην κέκτημαι.* Es ist darum nicht nothwendig, auf den jüdischen Sprachgebrauch zurückzugehen, um diesen Ausdruck zu erklären, was Viele gethan haben. Schöttgen belegt diesen aus Megilla Esther fol. 12, 2, wo es heisst: *in convivio illius impii* (des Königes Ahasverus) *aliqui dicebant: mulieres Medicae sunt pulchriores: alii vero, Persicae sunt pulchriores. Dixit ad eos Ahasverus: vas meum* (כלי), *quo ego utor, neque medicum, neque persicum est, sed chaldaicum. an vultis eam videre? illi responderunt: volumus,* und aus Sohar Levit. fol. 38. col. 152: *quicunque enim semen suum immittit in vas non bonum, ille semen suum deturpat.* Jene Stelle aus dem ersten Briefe Petrus reicht vollständig schon aus, diesen Ausdruck zu erklären, ohne dass dadurch der Würde des Weibes in irgend welcher Weise zu nahe getreten würde. Wenn Koch sagt: der Grund dieses Sprachgebrauches wird nicht mit Unrecht gesucht werden müssen in der Unmündigkeit und Unselbstständigkeit, mit welcher nicht nur im orientalischen Leben, sondern auch bei andern gebildeten Völkern des Alterthums das Weib dem Manne gegenüberstand, in Folge dessen dasselbe zwar gleichen Rechts mit dem Manne, aber schwächer, unterjocht, zur Sache erniedrigt und als ein Hausgeräth zum blossen Werkzeuge sinnlicher Lust herabgewürdigt, gebraucht und behandelt wurde: so hat er nicht das Richtige getroffen, denn, wenn in dem Ausdrucke *σκεῦος* eine solche niedrige, heidnische, unchristliche Ansicht von dem Weibe ausgesprochen wäre, so hätte Paulus nun und nimmermehr dieses Wort auf seine Lippen genommen, geschweige denn geschrieben: *εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι.* Der griechische Ausdruck *σκεῦος* heisst ursprünglich gar nicht Fass, Gefäss, sondern Geräth, Hülfsmittel u. dergl.; bleiben wir bei dieser Bedeutung, so sagt Paulus nichts mehr und nichts weniger aus, als dass ein jeder sich dasjenige, was er zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes bedarf, erwerben, dass er sich dasselbe beilegen soll als sein eigen, diess wird durch *ἑαυτοῦ* besonders noch hervorgehoben. Der Geschlechtstrieb, welcher in der alten Welt seine Orgien feierte, das Familienleben zerrüttete und als *Venus vulgivaga* sich auf den Märkten und Strassen befriedigte, wird hier in ganz bestimmte Schranken hinein-

gewiesen: jeder soll, wenn er seinem Geschlechtstriebe folgen will, sich ein Weib, ein Eheweib für Lebenslang nehmen. Alle Weibergemeinschaft, alle Bordellwirthschaft wird durch das ἑαυτοῦ bei σκεῦος ausgeschlossen und auf sehr unzweideutige Weise wird die Monogamie als christliche Pflicht aufgerichtet. Keinen Zweifel wollte Paulus übrig lassen, darum schrieb er nicht conform mit dem negativen Satze: ἀπέχεσθαι ἀπὸ πορνείας, εἰδέναι τὰ σκεύη κτᾶσθαι; die Abweichung von der Bildung des ersten Satzes hat lediglich darin ihren Grund, dass der Apostel bestimmt aussagen will, dass jeder nur ein Weib haben dürfe. Es ist hier nicht die Absicht des Apostels, das Wesen einer christlichen Ehe zu erörtern und festzustellen: er hat es hier nur damit zu thun, den von Gott in die menschliche Natur hineingelegten Geschlechtstrieb auf die rechten Bahnen zu lenken, in die rechten Ordnungen hineinzuweisen. Nur in der Ehe findet eine rechtmässige, Gott wohlgefällige Befriedigung dieses Triebes statt: dass die Ehe nicht bloss ein Feld ist für diesen Trieb, dass ihr noch weit höhere Aufgaben gestellt sind, weiss keiner besser, wie Skt. Paulus, was aus seinen tiefen Erklärungen Eph. 5, 22 ff. deutlich zu ersehen ist. Er betrachtet hier die Ehe nur nach der einen Seite, nach welcher sie dem in die Natur hineingelegten Bedürfnisse seine normale Befriedigung und Genüge gewährt, nach ihrer natürlichen Grundlage, ohne sich über das Weitere, was sich nun aus diesem, dass Zwei zu Einem Fleische geworden sind, naturnothwendig ergibt, weiter auszulassen. Einen Zusatz fügt er aber zu seinem positiven Gebote hinzu: ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ. Wir weisen die Ansicht von Koppe und Schott, welche zu diesen beiden Dativen ὄντα ergänzen und sie also mit ἕκαστον in Verbindung bringen, sowie die Meinung de Wette's ab, welcher den Apostel sagen lässt, jeder solle sich ein Weib zu verschaffen suchen, das auch in dem Heiligungsprozesse begriffen sei und auf Ehre halte, wonach also ὄν hinzugedacht werden müsste. Allein Ergänzungen sind überflüssig, da diese Worte ohne diess schon einen guten Sinn geben. Nach Lünemann wären diese Worte überflüssig, sie sollen nur eine Epexegese zu ἑαυτοῦ sein, sie sollen *implicite* bereits in dem κτᾶσθαι τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος enthalten sein. Mit Recht will v. Hofmann hievon nichts wissen und es ist nicht einzusehen, wie der Zusatz, der angibt, in welcher Weise man ein Weib nehmen solle, als eine zu specielle Vorschrift unstatthaft sein soll. Der Apostel hat vielfach recht specielle Vorschriften gegeben und das, was er hier angibt, ist doch wahrlich keine zu specielle. Nach v. Hofmann bestimmt Paulus näher die Art und Weise, wie man die Ehe einzugehen habe, dahin, dass es eine Handlung des Heiligens und Ehrens sei, des Heiligens nämlich in dem Sinne, wie es Eph. 5, 26 in der Vergleichung des Ehelichens mit Christi Herstellung seines Verhältnisses zur Gemeinde enthalten sei, und des Ehrens, wie es 1 Petr. 3, 7 dem Manne geboten ist, seinem Weibe Ehre angedeihen zu lassen. „Wer, sagt er, bei der Ehelichung die von Gott gestiftete Ordnung im Auge hat, dem hat diese Handlung die Natur einer sittlichen Weihe des Weibes, einer Heiligung desselben, ob auch nur für ein dem Gebiete der Schöpfung angehöriges Lebensverhältniss (Schr. B. 2, 2, 136); und wer sich ein Weib gewinnt, um mit ihm die sittliche Gemeinschaft der Ehe zu verwirklichen, der ehrt in ihr den gleichberechtigten andern Theil dieser von Gott geordneten Gemeinschaft.“ Wir können aber wohl noch einen Schritt weiter gehen, welchen die Vertreter der Auffassung: σκεῦος = σῶμα nicht thun durften: ist

unter diesem σκεῦος das Weib zu verstehen, so kann das κτᾶσθαι füglich so verstanden werden, dass es nicht in dem Akte des Ehelichens zum Abschlusse kommt, sondern sich im Laufe der Ehe immer noch weiter vollzieht. Es ist ja eine Person, welche wir gewinnen, uns verschaffen sollen, eine Person aber kann immer mehr gewonnen werden, immer enger mit uns zusammenwachsen. Wer sein Weib gewinnen will, der muss nicht bloss im Anfange ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ um dasselbe werben, sondern diese bräutliche Stimmung und Gesinnung muss in den Ehestand mit hineingenommen werden. Gerne möchte ich ἁγιασμός hier wieder so fassen, wie in dem vorhergehenden Verse: in und durch Heiligung unser selbst sollen wir um Liebe werben, wir sollen uns heiligen, reine Gedanken, keuschen Sinn hegen, einen unschuldigen Wandel führen: und anderer Seits sollen wir mit Ehre der Person entgegenkommen, mit welcher wir in den Stand der Ehe treten wollen. Die Heiden entehrten die, welche sie zur Befriedigung ihres Geschlechtstriebes aufsuchten, denn sie begehrten nichts anders, als ein Fass, in welches ihres Fleisches Lust sich ergiessen konnte: damit entheiligten sie sich selbst, denn sie vermischten sich nun mit den verworfensten Dirnen, wurden Ein Fleisch mit den Entehrten.

V. 5. Nicht in Leidenschaft der Begierde, wie die Heiden, die von Gott nichts wissen.

Zu den Worten μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας ist nicht mit Koppe ὄντα zu ergänzen, sondern vielmehr τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι. Dieses ἐν πάθει ἐπιθυμίας bildet den Gegensatz zu den letzten Worten des vorhergehenden Verses ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ. Luther übersetzt bekanntlich „nicht in der Lust Seuche", welche Worte missverständlich sind, er selbst legt sie so aus: „da gehet es nach der Lustseuche, das ist, man wehret nicht, man lässt der Lust den Zaum, dass sie thut nach ihrer Art und Bosheit, gerade als wäre es natürlich, so es doch eine Seuche und Fehl ist, die man heilen und ihr helfen sollte, aber da heilet und hilft Niemand, sondern verfaulen und verderben in der bösen Lust. So ist nun die Lustseuche ebenso viel, als das wir sagen auf deutsch böse Lust." Allein diese Auffassung wird dem Texte ebenso wenig gerecht, als die Ansicht Koch's, nach welcher diese beiden Ausdrücke in dieser Verbindung die grösste Heftigkeit der Begierde, oder, wie Flatt sagt, eine zügellose Begierde ausdrücken sollen. Der ἐπιθυμία wird πάθος zugesprochen, sie ist nicht vorhanden als normaler Naturtrieb, sondern in einer solchen Hitze und Kraft, dass sie den Menschen in einen leidenden Zustand versetzt und dahin fortreisst, wohin er selbst nach seinem besseren Theile nicht will. Die ἐπιθυμία an und für sich wird hier von Paulus nicht als etwas Heidnisches, Gottloses, Gottwidriges bezeichnet, sondern nur die zum πάθος gewordene ἐπιθυμία. Die Lust, der Naturtrieb darf nie bestimmende Macht, dominirendes Princip werden, sie ist unter die Herrschaft der Vernunft, unter den Gehorsam des Glaubens zu stellen. Wer der Leidenschaft der Lust sich hingibt, und wir dürfen den Begriff hier mit Calvin so erweitern: *per affectum concupiscentiae foedas omnes carnis libidines designat: sed tamen hoc modo infamat desideria omnia, quae nos ad voluptatem et delicias sollicitant sicuti ad Rom. 13, 14 carnis haberi curam vetat pro eius concupiscentia. nam ubi se appetere homines permittunt, nullus est modus lasciviae. quare haec una temperantiae ratio est, cupiditates omnes frenare:* der verleugnet seinen Christenstand, fällt in das heidnische Wesen, daraus der Herr ihn erlöset

hat, wieder zurück. Der Leidenschaft der Lust zu fröhnen, das ist das charakteristische Kennzeichen des Heidenthums: *καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν.* Von den Heiden kann man nichts Besseres erwarten, sie kennen Gott nicht und wer Gott nicht kennt, wie sollte der das, was irgend ein Lob und irgend eine Tugend ist, kennen? Ohne Gott gibt es keine Sittlichkeit: die heidnischen Philosophen, welche der Idee Gottes auch nicht ein Mal in der abgeschwächten Weise wie die Stoiker, welche doch wenigstens eine göttliche Substanz, einen Pantheismus annahmen, in ihrem ethischen Systeme ein Plätzchen einräumten, haben als höchstes Gut die *ἡδονή*, die Lust proklamirt; wer Gott nicht kennt, der kennt das höchste Gut nicht. Und ist es denn mit dem Wissen des höchsten Gutes schon geschehen? Zu dem Wissen muss das Können hinzutreten. Dieses ist aber so leicht nicht zu erwerben, denn es ist in unsrer Natur eben die *ἐπιθυμία*, welche zu dem *πάθος* fortschreitet, es gilt, diese *ἐπιθυμία* zu unterjochen. Mit unsrer eignen Kraft ist das nicht möglich: nur wer den Gott kennt und hat, der seine Kraft in unsrer Schwachheit mächtig sein lässt, der mit seiner Kraft aus der Höhe uns anthut, kann zur Tugend gelangen. Des Menschen Würde besteht darin, dass er nach Gottes Bild geschaffen ist: wahre Humanität ist ohne Gotteserkenntniss und Gnade unmöglich.

V. 6. Dass Niemand zu weit greife und übervortheile seinen Bruder im Handel: denn Rächer ist der Herr über diess Alles, wie wir euch zuvor gesagt und bezeugt haben.

Nach Lünemann ist die Aussage dieses Satzes unter *θέλημα τοῦ θεοῦ* zu subsumiren: er dringt darauf, weil vor diesem Infinitivsatze *τό* gelesen wird, welches in den beiden Infinitivsätzen in V. 3 zum Schlusse und V. 4 nicht gefunden wird. Nach ihm soll Gottes Wille sein 1) *ὁ ἁγιασμός ὑμῶν*, welcher in den beiden Sätzen: *ἀπέχεσθαι* und *εἰδέναι* näher exponirt wird, und 2) *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν*. Allein V. 7 legt gegen solche Auffassung ganz entschieden Protest ein: dort ist ja ganz deutlich das, was Lünemann neben den geforderten *ὁ ἁγιασμός* stellt, dem *ἁγιασμός* untergeordnet. Auffallend ist freilich das *τό* vor unsrem Satze, allein dieses *τό* kann nicht hindern, diesen dritten Infinitivsatz wie seine beiden Vorgänger als die Entfaltung des *ἁγιασμός ὑμῶν* zu betrachten. Diess thun Flatt, de Wette, Baumgarten-Crusius, Koch und v. Hofmann. Lünemann wagt nicht in Abrede zu stellen, dass Paulus auch hätte schreiben können *τὸ ἀπέχεσθαι, τὸ εἰδέναι*: es ist also nur auffallend, dass zwei Mal der Infinitiv ohne Artikel und ein Mal mit Artikel steht: diese Verschiedenheit wird sich aber wohl einfach daraus erklären, dass dieser dritte Infinitivsatz nicht unmittelbar mit jenen beiden ersten verbunden ist und dass, wie v. Hofmann meint, dieser dritte Satz durch *τό* gleich als ein andersartiger von den vorhergehenden unterschieden werden soll. Hat dieser mit *τό* eingeleitete Infinitivsatz aber wirklich einen anderen Inhalt als die früheren? Gar Viele leugnen diess auf das Entschiedenste in alten und neuen Zeiten. Chrysostomus schreibt bereits zu dieser Stelle: *ἐνταῦθα περὶ μοιχείας φησίν*, mit ihm halten es Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus, Johannes Dam., Hieronymus *ad Eph. 5, 3* f., Erasmus, Clarius, Vatablus, Zeger, Estius, Corn. a Lapide, Heinsius, Whitby, Benson, Wetstein, Kypke, Bengel, Baumgarten, Zachariae, Michaelis, Pelt, Schott, Olshausen, Bloomfield, Alford u. A. Allein diese Auffassung hat den Wortlaut dieser Stelle vollständig gegen sich. Es soll *πρᾶγμα* dann die *μίξις*, den *concubitus* bezeichnen;

was man aber mit τῷ anfangen soll, weiss man nicht, man müsste τούτῳ dann lesen. Das ὑπερβαίνειν freilich lässt diese Auffassung zu, denn es kann in dem Sinne von Sichvergehen genommen werden: wie kommt man aber mit πλεονεκτεῖν zu Wege? Dasselbe wird sonst nur gebraucht von jemanden übervortheilen, betrügen, um das Seine bringen und das Seine an sich bringen: es müsste dann hier wenigstens noch γυναῖκα stehen. Dass πλεονεκτεῖν nicht buchstäblich, sondern bildlich genommen werden soll, ist auch nirgends angedeutet. Wir ziehen daher die andre Fassung vor, welche von Lyra, Faber Stap., Luther, Zwingli, Calvin, Bullinger, Zanchius, Hunnius, Luk. Osiander, Balduin, Aretius, Vorstius, Gomarus, Grotius, Calov, Clericus, Wolf, Koppe, Flatt, de Wette, Koch, Bisping, Ewald, v. Hofmann, Riggenbach und Andern vertreten wird. „Zwei Laster, sagt Luther, treibt er hier am Meisten: die Unkeuschheit, damit an sich selbst und wider die Frucht des Glaubens gesündigt wird, und die Trügerei im Handel, darinnen wider den Nächsten gesündigt wird; das ist auch wider den Glauben und die Liebe.“ Calvin bemerkt: *alia exhortatio, quae tanquam rivus ex sanctificationis doctrina ducitur. vult, inquit, Deus nos sanctificare, ne quis fratri suo iniuriam inferat. nam quod Chrysostomus sententiam hanc convertit cum priore, et* ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν *exponit alienis uxoribus inhiare et eas appetere: nimis coactum est. postquam ergo unum immunditiei exemplum in lasciviis et libidine attigit Paulus, hanc quoque docet sanctitatis partem esse, ut iuste et innocenter agamus cum proximis.* Wenn Pelt einwendet, dass *plane inexspectato* hier auf die Habsucht die Rede übergehe, so hat er übersehen, dass an andern Orten, wie z. B. 1 Cor. 5, 10. 11. 6, 9 ff. Eph. 4, 19. 5, 3. 5. Col. 3, 5. Ebr. 13, 4. 5, Wollust und Habsucht wieder im engsten Bunde erscheinen. Und diese Paarung der Wollust mit der Habsucht ist nicht im Geringsten seltsam: die Habsucht ist die Wurzel alles Uebels und die alte Welt lag in den Banden dieser beiden Hauptlaster. Wollust und Habsucht, das sind die beiden Angelpunkte, um welche sich das Leben der alten Welt damals bewegte, das sind die beiden Quellen, aus welchen alles Unheil sich ergoss. Wollust und Habsucht werden von Horatius an vielen Stellen als die Todtengräber dargestellt, welche dem Geschlechte seiner Zeit erbarmungslos ein tiefes Grab bereiten; sie sind in der That auch die Würgengel gewesen, welche diese Erstgeburt in der Heidenwelt, die beiden klassischen Völker des Alterthums, erschlugen. Ich will nur an zwei Stellen des Horatius hier erinnern. Er singt in der Ode *ad Romanos lib. 3, 6, 17 ff.:*

fecunda culpae saecula nuptias
primum inquinavere et genus et domos:
hoc fonte derivata clades
in patriam populumque fluxit;

und *Carm. 3, 24, 42 ff.* heisst es:

magnum pauperies obprobrium iubet
quidvis et facere et pati,
virtutisque viam deserit arduae?
vel nos in Capitolium,
quo clamor vocat et turba faventium,
vel nos in mare proximum
gemmas et lapides, aurum et inutile,
summi materiem mali

mittamus, scelerum si bene poenitet.
eradenda cupidinis
pravi sunt elementa: et tenerae nimis
mentes asperioribus
formandae studiis.

Nicht mit Unrecht ruft Virgilius voll Schmerz aus *(Aen. 3, 56 f.)*:

quid non mortalia pectora cogis,
auri sacra fames!

Propertius sagt uns, wie sehr die Habsucht Glauben und Treue, Recht und Gerechtigkeit untergraben hat (3, 11, 47 ff.):

at nunc desertis cessant sacraria lucis,
aurum omnes victa iam pietate colunt.
auro pulsa fides, auro venalia iura:
aurum lex sequitur, mox sine lege pudor.

Paulus sagt nun: *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.* Als Subjekt ist sicher nicht *ἕκαστον* aus V. 4 mit Baumgarten-Crusius und Alford hinzuzudenken, sondern wie so oft *τινά*. Niemand soll *ὑπερβαίνειν*, Beza, Koppe, Pelt, Baumgarten-Crusius, Alford, v. Hofmann ziehen das nachstehende *ἀδελφὸν αὐτοῦ* auch zu diesem Zeitwort: es wird aber wohl besser sein, es hier absolut zu nehmen, weil *ὑπερβαίνειν* ausserordentlich selten mit dem Accusativ einer Person verbunden wird und die wenigen Stellen, welche Kypke beigebracht hat, wo *ὑπερβαίνειν* so verbunden vorkommt, beweisen nichts, da das Zeitwort dort nicht wie hier bedeutet: *opprimere aliquem.* Wir leugnen nicht, dass die Auffassung v. Hofmann's: sich rücksichtslos über den Bruder hinwegsetzen, ob er Schaden leide oder nicht: ganz gut in den Zusammenhang passt, bleiben aber aus Vorsicht lieber bei Luther's vortrefflicher Uebersetzung, dass Niemand zu weit greife. Mit diesem *ὑπερβαίνειν* ist *πλεονεκτεῖν* verknüpft: Calvin findet hier den Gedankenfortschritt: *prius verbum ad violentas oppressiones refertur: ubi qui potentior est, audaciam sumit ad nocendum; alterum immodicas omnes et iniustas cupiditates sub se continet.* Allein *ὑπερβαίνειν* indicirt solch einen gewaltthätigen Akt nicht: es sagt ganz allgemein aus, dass keiner aus seinen Schranken, aus den durch Sitte und Herkommen, Billigkeit, Recht und Gesetz gezogenen Grenzen heraustreten soll. Das folgende *καί* ist nicht als Epexegese zu nehmen, es hebt vielmehr einen besonderen Fall, der sich ausserordentlich häufig wiederholt, hervor, dabei wir uns aus den heiligen Linien entfernen. Wir stehen mit andern Menschen in Verkehr, in Handel und Wandel, da kann leicht in uns die Lust erwachen, aus unsrem Nächsten ungebührlich Nutzen zu ziehen, auf seine Kosten uns zu bereichern, ihn zu übervortheilen. Paulus kennt nur dieses *πλεονεκτεῖν*, es kommt in demselben Sinne noch vier Mal vor, 2 Cor. 7, 2; 12, 17 und 18. 2, 11. Das *τῷ* bei *πράγματι* ist nicht mit Rittershusius, Leyser, Flatt, Koppe enklitisch zu nehmen, wonach zu schreiben wäre *ἔν τῳ = ἔν τινι*; der Artikel steht vor *πρᾶγμα*, welches unnöthig von Piscator auf den Handel beschränkt wird, da es den Handel und Wandel, jedes Geschäft, den ganzen Verkehr mit unsrem Nächsten bezeichnet, in dem Sinne, dass wir in dem Geschäfte, das wir gerade mit ihm haben, ihn nicht beschädigen sollen, so Bengel, de Wette, Koch, Lünemann und v. Hofmann. Unsren Bruder sollen wir nicht übervortheilen, es heisst nicht: *τὸν πλησίον*, sondern *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.* Michaelis, Schott, Koch

u. A. denken, mit Bruder werde jeder Mensch bezeichnet, aber diess ist nicht wahr: Paulus unterscheidet, wie auch 2 Petr. 1, 7. von τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην sondert, zwischen ἀδελφός und ὁ πλησίον, vgl. Röm. 12, 10 und 17 ff. Nach v. Hofmann freilich soll dieses ἀδελφόν nicht den Bruder in dem Herrn, den Glaubensbruder bezeichnen, sondern wie Matth. 5, 22 und 7, 3 auch den Andersgläubigen, da ja zwischen dem Beschädiger und dem Beschädigten in irgend einem Sinne ein Bruderverhältniss doch bestehen müsse, was wohl sagen soll, dass sie einander nicht fremd und unbekannt sein können, sondern mit einander in näherer Verbindung, in unmittelbarem Verkehre stehen müssen. Jene beiden Stellen aus Matthäus aber beweisen nicht, was sie beweisen sollen: der ἀδελφός in 5, 22 ist als Glaubensgenosse gedacht, denn der, welcher sich an ihm versündigt, verfällt ja in zweiter Instanz dem Synedrium. Wir sagen daher in Uebereinstimmung mit Lünemann lieber, dass Paulus, weit davon entfernt, das ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν Heiden gegenüber frei zu stellen, hier dieses Gebot nur auf den ἀδελφόν ausdehnt, weil er nicht den gesammten Lebensverkehr der Christen, sondern nur den Verkehr der Christen unter einander bestimmen will.

An diese Vorschriften reiht er aber eine Drohung: διότι ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπομεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα. Gut sagt Calvin: *quum autem homines sibi ut plurimum in libidine et avaritia indulgent, revocat illis in memoriam quod prius docuerat, Deum scilicet horum fore ultorem.* Mit διότι fügt Paulus diesen Satz an; er will nach Koch (Lünemann lässt sich auf eine nähere Bestimmung gar nicht ein) damit die Ermahnung zur Keuschheit und Uneigennützigkeit bestärken: besser aber wird es sein, dieses διότι auf V. 3 zu beziehen mit v. Hofmann: der Herr will ihre Heiligung, dieweil er ein Rächer ist um diess Alles. Es ist diess die einzige Stelle, in welcher der Herr der ἔκδικος genannt, sonst heisst es wie Röm. 12, 19, dass ihm die ἐκδίκησις zusteht. Der κύριος hier wird nicht mit v. Hofmann auf Gott den Vater und den Herrn zugleich bezogen werden können, wenn Paulus dieses hätte sagen wollen, so hätte er sich anders ausgedrückt: so wie es hier lautet, können wir nur an e i n e Person denken. Wenn auf eine alttestamentliche Stelle angespielt wäre, so würde ich keinen Anstand nehmen, unter dem κύριος hier den Herrnherrn zu verstehen; da diess aber nicht der Fall ist, so ist dem Sprachgebrauche des Neuen Testamentes gemäss Jesus Christus hier als der Rächer, d. i. als der Richter zu denken, so Winer, Koch u. A. Was die Heiden ahnten, und vielfach aussprachen, wie z. B. in der Batrachom. 97: ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα; das hat der Apostel ihnen gesagt, προείπομεν. Lünemann und v. Hofmann lassen nun Paulus προείπομεν statt des einfachen εἴπομεν desshalb sagen, weil das Gericht Gottes ein zukünftiges sei; allein diess ist nur halbwahr, jenes Gericht ist nur das letzte, ihm gehen schon viele Gerichtsoffenbarungen des Herrn, Erweisungen seines Zornes voraus; da nun in dieser Stelle gar nicht angedeutet ist, dass wir an das letzte Gericht lediglich denken sollen, so haben wir ἔκδικος auch in grössester Weite zu fassen. Paulus hat aber nicht bloss verkündigt, einfach gesagt, dass der Herr alles Unrecht, sei es in dieser Zeit, sei es in der Ewigkeit, rächt; er sagt προείπομεν καὶ διεμαρτυράμεθα. Er hat es ihnen nicht nur gesagt, sondern auch feierlich betheuert, dringend, herzbeweglich beschworen. Gut sagt Calvin: *notandum vero, quod dicit: obtestati sumus.*

tanta enim est hominum tarditas, ut, nisi acriter perculsi, nullo divini iudicii sensu tangantur.

V. 7. Denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung.

Herrlich rundet sich diese Epistel ab: die Heiligung, welche sich in der Ueberwindung der Wollust und der Habsucht bei uns vor allen Dingen erweisen soll, war V. 3 als Gottes Wille bekannt worden, hier wird noch ein Mal auf das Bestimmteste ausgesprochen, dass in unserer Berufung zu dem Reiche Gottes die Heiligung eingeschlossen ist. Gut sagt Calvin: *videtur eadem esse haec sententia cum superiore, quod Dei voluntas sit nostra sanctificatio: paulum tamen differt. nam ubi de corrigendis carnis vitiis disseruit, Deum hoc velle probat a fine vocationis: nos enim quasi in peculium sibi segregat. rursum quod Deus nos ad sanctitatem vocet, probat a contrariis, quia ab immunditia nos eripit ac revocat.* Seinen letzten Bitten und Mahnungen will der Apostel, wie der Ambrosiaster schon richtig gesehen hat, noch einen rechten Nachdruck verleihen: *ut fortius adstringat ad ea, quae docet, Dei interponit personam apostolus.* Gott hat uns gerufen, berufen *οὐκ ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ*. Mit *ἀκαθαρσία* wird vielfach *πορνεία* und *ἀσέλγεια* verbunden, so Eph. 4, 19. 5, 3. Gal. 5, 19. Col. 3, 5 u. s. w., wir haben es in diesen Stellen dann gleich Wollust, Unkeuschheit zu nehmen, aber an andern Stellen hat *ἀκαθαρσία* einen weitern Sinn, dass es jede sittliche Unlauterkeit und Unreinheit unter sich befasst, wie z. E. in diesem Briefe 2, 3. Röm. 6, 19. Es wird hier gut sein, mit Zwingli zu sagen: *ἀκαθαρσία, immundicia, generale est ad omnia vitia et scelera, quibus polluimur,* denn wir müssen hier ja neben der *πορνεία* auch die *πλεονεξία*, von welcher eben erst die Rede war, darunter mitbegreifen. So jetzt wieder Koch, Lünemann, v. Hofmann. Paulus sagt nun aber nicht: *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ἀκαθαρσίαν*, sondern *ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ*. Erasmus fasst diese Präposition in ihrer ganzen Schärfe, wenn er bemerkt: *non vocavit nos hac lege, ut essemus immundi, siquidem et causa et conditio vocationis erat, ut desineremus esse, quod eramus.* Allein der Gedanke, dass der Mensch sich hinterher die Berufung Gottes durch Selbstreinigung noch verdienen soll, hat etwas Abstossendes, er ist zudem gegen die sonstige Lehre des Apostels. Am einfachsten bleibt man bei der lutherischen Uebersetzung des *ἐπὶ* mit „zu" stehen; wie Lobeck *ad Phrynich.* p. 475 und Fritzsche in seinem Matthaeus p. 780 und Winer S. 351 nachgewiesen haben, bedeutet das auch bei Klassikern öfters bei *καλεῖν* stehende *ἐπὶ* den Zweck, die Absicht. Nicht zur Unreinheit, nicht dazu, dass wir unsren Lüsten und Begierden freien Lauf lassen, hat Gott uns berufen, sondern *ἐν ἁγιασμῷ*. In aller Strenge versucht v. Hofmann hier die Präposition *ἐν* zu nehmen. Eine Wesensbeschaffenheit des *καλεῖν* soll hiermit angegeben sein, als welches der Art war, dass ein Heiligen des Berufenen von Seiten Gottes geschah: wornach also auch der Berufene des an ihn ergangenen Rufs nur theilhaft bleibt, wenn sich die ohne sein Zuthun von Seiten Gottes geschehene Heiligung nunmehr in ihm fortsetzt. Wer wollte leugnen, dass der Gott, welcher uns wirksam beruft, damit auch in uns eine sittliche Umwandlung, einen Akt der Heiligung vollzieht: aber passt das hierher? Nur so weiss v. Hofmann es passend zu machen, dass er von diesem ursprünglichen Akte absieht und auf die durch diese Gottesthat in uns begründete Bewegung hinsieht, aber damit hat er das, worauf es hier ankommt,

eingetragen. Weiter habe ich Bedenken, ἁγιασμός, welches zudem der ἀκαθαρσία entgegengesetzt wird, welche unmöglich etwas bezeichnen kann, was Gott in uns auswirkt, sondern lediglich des Menschen eigenes Werk ist, in einem andern Sinne zu nehmen, als V. 3 und 4. Luther übersetzt ἐν frischweg, als ob es εἰς lautete: er hat aber damit nach der Meinung von Winer, Koch, Lünemann u. A. das Richtige getroffen. Es liegt hier eine bekannte griechische Breviloquenz vor, welche sich so häufig bei den Zeitwörtern der Bewegung findet, und es liegt ja in diesem καλεῖν ein solches bewegendes Element drin. Das Ziel, zu dem einer strebt, berufen wird, erscheint als Zustand, in dem er sich befindet: hiernach würde ἐν ἁγιασμῷ so viel sein als, wie Winer sagt, ὥστε εἶναι ἡμᾶς ἐν ἁγιασμῷ. Gott hat uns nicht berufen εἰς ἁγιότητα, sondern ἐν ἁγιασμῷ: wir sind ja noch nicht, was wir sein sollen, wir sind im Werden begriffen und so lange wir in dieser Zeit leben, kommen wir aus diesem Werden nicht heraus. „Diess Leben ist, mit Luther zu reden, ein solcher Wandel, darinnen man immerdar fortfährt vom Glauben in Glauben, von Liebe in Liebe, von Geduld in Geduld, von Kreuz zu Kreuz. Es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rechtfertigung (es ist nicht, können wir hinzudenken, Heiligkeit, sondern Heiligung); wir sind noch nicht dahin gekommen, dahin wir sollen, wir sind aber Alle auf der Bahn und im Wege, darauf sind etliche weiter und weiter. Gott ist zufrieden, dass er uns findet in der Arbeit und Vorsatz."

---

6. Der Sonntag Oculi.

Eph. 5, 1—9.

Der Inhalt dieser Perikope unterscheidet sich gar wenig von dem der vorigen: ernste Ermahnungen zu einem heiligen Leben werden wieder an das Herz gelegt. Hurerei und Geiz, davor die letzte Epistel uns warnte, werden hier auch wieder gestraft, aber nicht mehr allein, andre Laster werden mit in's Gericht genommen. Die Ermahnung greift etwas weiter aus, die Sünde wird mehr specialisirt, und zum Andern zeigt sich eine Verschiedenheit hinsichtlich der Motivirung. Hier wie dort wird hingewiesen auf den Zorn Gottes, welcher den Sünder trifft: dort aber ward unsre Heiligung einfach als Gottes Wille dahingesetzt. Aber es gibt noch ein andres höchst wirksames Motiv, diess enthüllt unser Text. Christi unschuldiges Leiden und bitteres Sterben erwirkt nicht bloss als Opfer für unsre Missethat die Vergebung bei Gott dem Vater, sondern bringt auch bei uns eine Bewegung zu Stande, welche darauf ausgeht, die eigene Sünde und Missethat zuzudecken vor Gottes Angesicht durch einen Wandel in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Gott gefallen. Rechtfertigung und Heiligung müssen allerdings aus einander gehalten werden, aber nicht also, dass man eine Rechtfertigung ohne Heiligung und eine Heiligung ohne Rechtfertigung statuirt. Wie der Process der Heiligung in uns gar nicht beginnen kann, wenn nicht zuvor unsre Sünde uns von Gott vergeben ist — wie sollten wir zu Gott hin uns bewegen können, wenn unsre Sünde nicht nur Gottes Angesicht uns noch verbirgt, sondern Gott uns als

einen Gott voll verzehrenden Zornes darstellt? — ebenso wenig kann der Akt der Rechtfertigung sich vollziehen, ohne dass die Aktion der Heiligung in uns ihren Anfang nimmt, denn der Glaube, welcher das Verdienst Jesu Christi, die *causa salutis*, ergreift und der bei uns vorhanden sein muss, wenn Gott uns dasselbe zurechnen soll, ist ja kein todtes Ding, sondern ein geschäftig, lebendig Wesen. Wenn die Epistel des vergangenen Sonntags unsre Heiligung auf Gottes Willen, auf den objektiven Faktor zurückführte, so stellt diese Perikope nun unsre Heiligung als *motus proprius*, als Trieb kindlicher Liebe zu Gott aus Dankbarkeit für Christi Dahingabe dar.

V. 1. So werdet nun Gottes Nachahmer als geliebte Kinder.

Es ist von Calvin schon bemerkt worden, dass sich die beiden ersten Verse dieses fünften Capitels auf das Engste dem vierten Capitel anschliessen. *Persequitur eandem sententiam*, sagt er, *et confirmat eo, quod filios patri similes esse oporteat. admonet autem, nos esse filios Dei, debere ergo nos ipsum, quantum in nobis est, beneficentia referre. ita videmus in distinctione capitum male discerptas fuisse sententias, quae inter se prorsus cohaerent.* Zu weit geht aber offenbar v. Hofmann, welcher diesen ersten Vers durch ein Punktum nach *τοῦ θεοῦ* aus einander reisst und den so gewonnenen ersten Satz als Nachsatz zu V. 32 fasst. Diese Theilung ist unstatthaft, denn sie hat ein ganz unsymmetrisches Satzgefüge zur Folge: in dem ersten Satze nämlich würde dem Satze *καθώς* die entsprechende Mahnung folgen, während in dem grossen parallelen Satze die Mahnung voranstände und die Begründung mit *καθώς* nachfolgte. Diese Inversion befremdet. Weiter kann man dann mit dem *καί*, welches den zweiten Vers beginnt, nichts Rechtes mehr anfangen: es ist dann als „auch“ zu nehmen: als Gottes geliebte Kinder wandelt auch in der Liebe. Was soll das „auch“ hier? Die Liebe wird ja jetzt nicht erst empfohlen; können sie denn gegen einander *χρηστοί*, *εὔσπλαγχνοι* (3, 32) sein, ohne Liebe? Unser Vers muss bleiben wie er ist. Paulus mahnt: *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά.* Luther's Uebersetzung ist nicht genau: denn *γίνεσθε* ist nicht gleich „seid“ und *μιμηταί* nicht gleich „Nachfolger“. Die Vulgata war Luthern mit ihrem *estote* schon vorangegangen: allein wozu sollen wir die Bedeutung von *γίνεσθαι* verwischen, es heisst nicht *esse*, sondern *fieri*. Das, was die Epheser sein sollen, sind sie noch nicht bis zu dieser Stunde und sie können es auch nicht mit einem Male werden. Nur allmälig, nur durch einen höchst langsamen Process bei dem feurigsten Eifer ist zu erreichen, was sie sein sollen; *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* sollen sie werden. Mehrfach gebraucht Paulus statt des bei Klassikern gewöhnlichen *μιμεῖσθαι* diesen Ausdruck *μιμηταὶ γίνεσθαι.* 1 Cor. 4, 16. 11, 1. 1 Thess. 1, 6 stellt er sich selbst als Vorbild hin, 1 Thess. 2, 14 die Gemeinden Gottes in Judäa: hier wird Gott selbst als das Vorbild angegeben, wie der Herr auch Matth. 5, 48 gethan hat. Gottes Nachahmer sollen sie werden, in Gottes Bild sich verklären, die Vollkommenheit, welche Gott ihnen erwiesen hat darin, dass er *ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο* (4, 32), denn hierauf zielt das die Ermahnung begründende *οὖν*, sich aneignen und im Verkehre gegen die Brüder bewähren. Und zu dieser Nachahmung Gottes sind wir verpflichtet: sie allein entspricht dem, was wir sind, denn wir

sind *τέκνα ἀγαπητά*. Als solche sollen und müssen wir Gott gleichförmig, ähnlich werden. An diesem *ἀγαπητά* haben sich Viele gestossen; man begreift aber kaum, wie das möglich war. So will Zanchius dieses Adjektiv mit *amabiles* übersetzen, was gar nicht erlaubt ist, Koppe mit gut, lieb, vortrefflich; Vater umschreibt es gar so: *ut solent liberi, qui tunc diliguntur*. Die Alten hatten doch im Ganzen schon den richtigen Weg eingeschlagen. Chrysostomus, dessen Worte: *οὐ πάντες υἱοὶ τοὺς πατέρας μιμοῦνται, ἀλλ' οἱ ἀγαπητοί*: zu der Koppe'schen Auffassung verführen können, sagt schon ganz richtig: *ἐραστὴς ἔσο τῆς ἀγάπης, δι' αὐτῆς γὰρ ἐσώθης, δι' αὐτῆς υἱὸς γέγονας. καν ἕτερον δυνηθῇς σῶσαι, οὐχὶ τῷ αὐτῷ χρήσῃ φαρμάκῳ καὶ παραινέσεις πᾶσι τό· ἄφετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν*; wie auch Theodoretus: *υἱοθεσίας ἠξιώθητε, πατέρα τὸν θεὸν ὀνομάζετε· ζηλώσατε τοιγαροῦν τὴν συγγένειαν*. Auch Luther sagt vortrefflich: „weil wir Gottes Kinder geworden sind durch Christum, vermahnt er, dass wir solchem Vater sollen nachfolgen als die Kinder, gibt die besten und süssesten Worte, dass er uns die lieben Kinder heisst, auf dass wir uns durch die Liebe des Vaters reizen lassen, auch also zu lieben, wie er uns geliebt hat. Wie hat er uns aber geliebt? Nicht allein auf die gemeine Weise, dass er uns Unwürdige zeitlich ernähret, sammt allen Gottlosen auf Erden, und lässt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und lässt regnen über Dankbare und Undankbare, sondern auch auf die sonderliche Weise, dass er seinen Sohn für uns gegeben hat, Joh. 3, 16, und hat also beides mit zeitlichen und ewigen Gütern, und mit seines selbst Wesen uns überschüttet und sich gar ausgegossen mit Allem, das er ist, hat und vermag über uns, die wir Sünder, Unwürdige, Feinde und des Teufels Diener waren, dass er uns nicht mehr kann thun noch geben. Welcher nun solch göttlich Feuer der Liebe, welches Himmel und Erde füllet und dennoch nicht begriffen wird, verachtet und lässt sich das nicht anzünden noch reizen zur Liebe gegen seinen Nächsten, er sei Freund oder Feind, der wird freilich nimmermehr durch Gesetz oder Gebot, Lehre, Treiben oder Zwingen fromm werden und zur Liebe kommen.“ Ein hohes Ziel, das höchste, das es nur geben kann, denn Gott ist der Allerhöchste, ist uns gesteckt. In dem Briefe an den Diognet c. 10 wird schon die Höhe und der Inhalt dieser Mahnung gut dergestalt ausgelegt: *μὴ θαυμάσῃς, εἰ δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ. δύναται, θέλοντος αὐτοῦ. οὐ γὰρ τὸ καταδυναστεύειν τῶν πλησίον, οὐδὲ τὸ πλέον ἔχειν βούλεσθαι τῶν ἀσθενεστέρων, οὐδὲ τὸ πλουτεῖν καὶ βιάζεσθαι τοὺς ὑποδεεστέρους, εὐδαιμονεῖν ἐστιν· οὐδὲ ἐν τούτοις δύναταί τις μιμήσασθαι τὸν θεόν. ἀλλὰ ταῦτα ἐκτὸς τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. ἀλλ' ὅστις τὸ τοῦ πλησίον ἀναδέχεται βάρος, ὅς, ἐν ᾧ κρείσσων ἐστίν, ἕτερον τὸν ἐλαττούμενον εὐεργετεῖν ἐθέλει, ὅσα παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει, ταῦτα τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν, θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων, οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ*. Wie Gott das höchste Gut ist, so ist Gott auch die höchste Güte, die höchste Vollkommenheit. Plato hat mit Recht schon *τὸ ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* als das sittliche Ziel des Menschen ausgesprochen (Theaet. 176 ff.) und Gottes vergebende Liebe wird vielfach von Heiden zum Vorbild aufgestellt, so sagt Seneca *de benef. 4, 26, 1: si Deos, inquit, imitaris, da et ingratis beneficia: nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria.*

V. 2. Und wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns

hat geliebt und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer Gott, zu einem süssen Geruche.

Worin die Nachahmung Gottes vor allen Dingen bestehen soll, wird hier klar ausgesprochen: *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*. Gott ist seinem Wesen nach die Liebe, wer Gott nachahmen will, muss ihm daher vor allen Dingen in der Liebe, in dem Lieben ähnlich werden. Das zu *τέκνα* gesetzte Eigenschaftswort liess schon ahnen, dass es auf das Gebot der Liebe abgesehen sei. Paulus stützt dieses Gebot aber noch von einer andern Seite, denn es lässt sich nicht sagen, dass der Satz mit *καθὼς καὶ κτλ.* eine blosse Reproduktion der früheren Aussage sei. Um Gottes und Jesu Christi willen sollen wir in der Liebe wandeln, um Gottes willen, denn Gott liebt uns und hat uns in Christus vergeben, und um Jesu Christi willen, denn dieser hat uns auch geliebt und sich selbst für uns dahin gegeben. Wie 4, 32, so gibt auch hier das *καθὼς καί* nicht sowohl das Mass, nach welchem wir unsre Liebe bemessen sollen, sondern den Grund an, der uns zum Lieben treiben soll. Gut bemerkt Harless: „der Apostel Paulus argumentirt aus der Liebe Christi für die Verpflichtung des Christen zum Wandel in Liebe, indem er darauf hinweist, dass es eine Kraft der Liebe war, in der Christus uns erlösete, dass er sich selbst opferte für uns in Liebe, damit wir gleich ihm in Liebe uns Gott darbringen.“ Paulus begnügt sich nun nicht mit der Erklärung: *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*, wofür eine Anzahl von *Codices* *ὑμᾶς* liest, welches von Tischendorf und v. Hofmann vorgezogen wird, sondern er legt den Inhalt dieser Worte gleich weiter also aus: *καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, wofür Tischendorf, nicht aber v. Hofmann, *ὑμῶν* schreibt, *προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. Gut sagt Calvin: *hoc singulare fuit argumentum summae caritatis, quod Christus quasi sui oblitus, propriae vitae non pepercit, ut nos a morte redimeret. huius beneficii si participes velimus esse, similiter erga proximos affecti simus oportet. non quod tantam perfectionem quisquam nostrum consecutus sit, verum ad eam pro nostro modulo adspirandum et enitendum est.* Die Verbindung der Worte ist fraglich. Zu ergänzen ist wohl nichts: Grotius, Harless und Andere mehr denken freilich *εἰς θάνατον* hinzu: allein wenn auch nicht bestritten werden soll, dass dieses *παραδιδόναι* das Sichdahingeben Jesu in den Tod wirklich ist, so bestreiten wir doch die Nothwendigkeit solch einer Ergänzung. Dieselbe ist gar nicht mehr nöthig, weil *παραδιδόναι* vollständig zu einem *terminus technicus* geworden ist, welcher, von dem Herrn gebraucht, nie etwas anderes als sein Leiden und Sterben bezeichnet, wie auch die Aussage, dass er dahingegeben wurde, nie in den apostolischen Briefen auf etwas anderes, als auf sein Dahingegebenwerden in den Tod abzielt. cf. Röm. 4, 25, wo auch *ἠγέρθη* zu *παρεδόθη* den Gegensatz bildet. 8, 32. Gal. 2, 20. Eph. 5, 25. Nie steht *εἰς θάνατον* dabei, um den Begriff abzuschliessen, selbst *διδόναι* reicht schon vollständig aus, um die Dahingabe in die Leiden des Todes auszudrücken, so 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Sich selbst hat Christus dahingegeben für uns, näher bestimmt als *προσφορὰν καὶ θυσίαν*. Diese beiden Akkusative sind nicht Prädikat, sondern nur Apposition zu *ἑαυτόν*, welche aussagt, was dieser ist, als was er sich selbst dahingegeben hat. Wir finden die beiden Zeitwörter *ἀγαπᾶν* und *παραδιδόναι* Gal. 2, 20 wohl noch so zusammengefügt bei einander, hingegen diese beiden Akkusative nicht wieder. Hebr. 10, 8 und 10 kann dagegen nicht angezogen werden,

dort stehen die Worte umgekehrt und zwar in Citaten aus dem Alten Testamente. Nach Harless soll nun ausgesagt werden, dass Christus, wie er Opfer für Andere war (*θυσία*), so auch sich selbst als Opfer dargebracht habe, dass er also Opfer und Priester zugleich ist. Allein dann würden die Worte wohl umgekehrt stehen und beide Worte wollen doch aussagen, als was sich Christus dargebracht habe. Besser ist jedenfalls mit Meyer und v. Hofmann *θυσία* als eine nähere Bestimmung von *προσφορά* zu nehmen: *προσφορά* ist jedes Opfer, das blutige wie das unblutige: die Dargabe des Herrn für uns war aber eine Dahingabe für unsre Sünde, er ward unser Schlachtopfer. Nach v. Hofmann aber soll nun bei *θυσία* nicht sonderlich an das Sündopfer gedacht sein. Die Besonderheit dieses Opfers bestehe ja in Verwendung des Blutes, hier aber sei damit *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* verbunden, welches zwar von allem Geopferten gelte, was verbrannt wurde, eben desshalb aber in Sonderheit von dem Ganzopfer, dessen Besonderheit eben darin bestand, dass es ganz verbrannt wurde. Christi Selbsthingabe in den Tod ist nach ihm hier als Gegenbild desjenigen sühnhaften Opfers dargestellt, welches darin bestand, dass ein Lebendiges getödtet und dann verbrannt wurde, um in Rauchduft aufzugehen, der Gotte wohlgefällig sei. Ich möchte aber hier bei *θυσία* denn doch sonderlich an ein Sündopfer denken, denn die Verbindung mit *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* erinnert uns, was Harless entschieden hervorhebt, nothwendig an die Beziehung des *sacrificium piaculare* (חַטָּאת). Es ist der Zusatz *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, welcher die Wohlgefälligkeit bildlich ausspricht und das רֵיחַ נִיחֹחַ (Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 12. 3, 5 u. s. w.) wiedergibt, hier von Belang. Dieser Zusatz nämlich findet sich in dem Alten Testamente nur bei freiwilligen Opfern, dem *δῶρον* (קָרְבָּן), dem *δῶρον ὁλοκαύτωμα* (קָרְבַּן עֹלָה), wie dem *δῶρον θυσία* (קָרְבַּן מִנְחָה) und dem *δῶρον* der *θυσία σωτηρίου* (זֶבַח שְׁלָמִים קָרְבָּן). Die Socinianer, Schlichting vor allen Stücken, beriefen sich darauf und meinten, Christus könne demnach dieses Zusatzes wegen unmöglich hier als Sühnopfer bezeichnet sein, was auch Rückert neuerdings wieder gesagt hat, der da meint, dass eine solche Anspielung auf den Versöhnungstod des Herrn hier gegen den paränetischen Zweck des Apostels sei. Allein so wenig als eine Erinnerung an den versöhnenden Tod Jesu hier gegen den paränetischen Zweck des Apostels ist, ebensowenig widerspricht *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* dieser Auffassung. Der Zusammenhang legt sie schon ausserordentlich nahe mit seinem *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, welches ja an Matth. 20, 28 *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* erinnert, in der paulinischen Phrase *δοῦναι ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* (1 Tim. 2, 6) sein Correlat hat und durch Röm. 4, 25 (*ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*) authentisch interpretirt wird. Dann konnte ein freiwilliges Opfer, ein קָרְבָּן auch ein Sündopfer (חַטָּאת) werden, wenn das, was das Volk darbrachte, vom Priester zum Sühnopfer gemacht wurde. Lev. 9, 10, woran Harless mahnt. Und endlich dürfen wir mit Meyer noch sagen, „dass der Hauptpunkt im Zusammenhange unserer Stelle die von Christo erwiesene Liebe ist, aber der Thaterweis dieser Liebe ist als das dargestellt, was er war, als Sühnopfer, wogegen auch nicht der Zusatz *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* geltend zu machen ist, da ja Christus sich selbst geopfert hat, mithin sein Sühnopfer zugleich freiwilliges Opfer war.“ Wozu gehört nun aber der Dativ *τῷ θεῷ*? Holzhausen, de Wette und Meyer bringen ihn mit *παρέδωκεν*

in Verbindung, allein dagegen ist, dass *παραδιδόναι ἑαυτὸν ὑπέρ τινος* ein ganz streng abgeschlossener Begriff ist, wie v. Hofmann richtig monirt; Luther, Koppe, Harless, Baumgarten-Crusius, Meier verbinden *τῷ Θεῷ* mit *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, hiegegen aber ist, dass im Alten Testamente es constant heisst רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָֹה, hier aber ist der Dativ vorgezogen, was nur hätte geschehen können, wenn der Ton darauf ruhen sollte. Aber der Zusammenhang erweist nicht, dass Paulus auf *τῷ Θεῷ* den Accent legen will, und so bleibt uns nichts übrig, als mit Bengel zu gehen, der da sagt: *alludit Paulus ad Mosen, apud quem sollennia sunt illa:* ὁλοκαύτωμα τῷ κυρίῳ· εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίασμα τῷ κυρίῳ ἐστί· *Ex. 29, 18. 25, 41. Lev. 23, 13. 18*, so auch v. Hofmann. An das freiwillige und volle Sichdahingeben des Herrn für uns heisst Paulus uns gedenken, um uns zu einem Wandel in wahrhafter und völliger Liebe zu treiben. Gut sagt Calvin: *praeterea colligendum est ex Pauli verbis, nulla nostra officia accepta esse Deo, nisi mutuo inter nos amemus. nam si hominum reconciliatio per Christum facta sacrificium fuit boni odoris: tunc demum bonus a nobis odor ad Deum perveniet, si sacer hic suffitus in nos diffusus fuerit. quo pertinet illud Christi: relinque ad altare munus tuum et vade et reconciliare fratri tuo. Matth. 5, 23.*

V. 3. Hurerei aber und alle Unreinigkeit oder Geiz lasset nicht von euch gesagt werden, wie den Heiligen zustehet.

Der Apostel schlägt mit *δέ* in seinen Ermahnungen einen andern Weg ein: er hätte die Liebe, welche er so eben als die Haupttugend des Christen aufgestellt hat, in ihren einzelnen Erweisungen beschreiben und so zu den Tugenden kommen können, deren Gegentheil er nun straft. Er meidet aber alle Umwege, er will nicht dociren, dass Hurerei und Habsucht sich nicht mit dem Wesen der Liebe vertragen: er will nichts als mahnen und warnen. Daher springt er jetzt von dem Gebote der Liebe ab, um sich mit ganzer Macht auf die beiden damals herrschenden Laster zu werfen. Harless meint, dass jetzt die Laster genannt würden, welche sich nicht mit der *ὁσιότης* des neuen Menschen vertragen, nach Baumgarten-Crusius soll jetzt gar zu innerlichen Pflichten übergegangen sein: nichts von Beidem ist der Fall. Das neue Lebensprincip des sittlichen Wandels, die Liebe, ist proklamirt worden und da muss nun, um diesem neuen Lebensprincipe Raum zu schaffen, das heidnische Wesen in seinem Grunde entwurzelt werden. Wir haben zu der vorigen Perikope schon den Nachweis geliefert, dass die Sünde bei den Heiden sich in diese beiden Formen vor allen Dingen hineinergossen hatte: Hurerei und Habsucht waren die Schosssünden der damaligen Welt, sie hatten die Heiden, welche sie grossgezogen hatten, überwältigt und gefangen genommen. Neben die *πορνεία* ist hier *ἀκαθαρσία* gestellt; beide Worte beziehen sich auf das geschlechtliche Leben und zwar begreift die *ἀκαθαρσία* die *πορνεία* als untern Begriff in sich, was Calvin schon ganz richtig gefunden hat, der da anmerkt: *per immunditiem foedas omnes et impuras libidines significat: ita a scortatione differt hoc nomen, tanquam genus a specie.* Luther hat schwerlich hier das Richtige getroffen, wenn er sagt: „Unreinigkeit, über die Hurerei, meint alle fleischliche Lust ausser dem Ehestande, die er nicht nennen will der Unsauberkeit halben, wie er thut Röm. 1, 26, da er grob davon redet.“ Die *πορνεία* ist nicht gleich der *μοιχεία*, sie beschliesst dieselbe als eine besondere *species* unter sich. Die *πορνεία* ist jedes fleischliche Vergehen

mit andern Individuen, Personen mag ich nicht sagen, weil die πορνεία noch unter die Menschheit hinabgreift und mit dem Thiere gar sich gemein machen kann: immer aber ist bei der πορνεία noch ein anderes Wesen erforderlich, mit welchem man sich fleischlich einlässt; zum Aeussersten braucht es nicht gerade zu kommen, man kann mit der blossen Hand, ja mit dem blossen Auge huren mit einer andern Creatur. Bei der ἀκαθαρσία liegt es aber anders, sie begreift jede Unreinheit, jede Unzucht, jede Unkeuschheit: man kann der ἀκαθαρσία ohne fremden Beistand pflegen, man kann den eigenen Leib, die Glieder des eigenen Leibes zu Werkzeugen und Gegenständen seiner fleischlichen Lust machen, man kann sich selbst verunreinigen, sich selbst beflecken. Ja die ἀκαθαρσία bleibt nicht bei dem Leibe stehen, sie bezieht sich auf Sinne und Gedanken auch. Welche ἀκαθαρσία wird nicht getrieben durch die Lektüre, durch die Kraft der Einbildung. Dass der Begriff der ἀκαθαρσία mit dem der πορνεία eng verwandt ist, deutet das zwischen beiden Worten stehende καί, und dass ἀκαθαρσία von beiden der vollere, der inhaltsreichere ist, das davorstehende πᾶσα an. Zu diesen beiden sinnverwandten Worten: πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία tritt mit ἤ verbunden, oder richtiger — da dieses ἤ weder mit Salmasius und Schleusner gleich *et*, noch mit Heinsius gleich *et quidem* zu nehmen ist, sondern vielmehr disjunktive Bedeutung hat — davon als etwas Anderes unterschieden, πλεονεξία hinzu. Dieses ἤ haben die Alten meist übersehen, denn sie verstanden die πλεονεξία hier vielfach wie in der Thessalonicherstelle von der Unersättlichkeit in der Wollust, wie später wieder Heinsius, Estius, Locke, Baumgarten, Michaelis, Koppe u. A. Wir weisen diese Auffassung auch hier mit Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Harless, Rückert, Meyer, v. Hofmann zurück und fassen πλεονεξία, wie es schon der Ambrosiaster nahm, der schreibt: *quam tamen gravis res sit avaritia, a qua dissimulamus, quando fornicationi et immunditiae comparatur: et sic a nobis videtur, quasi quaedam culpa nullius momenti, cum sit grave peccatum.* Ja zu denken gibt es, dass hier die Habsucht mit der Hurerei auf eine Stufe gestellt wird: doch thun wir besser, unsre Gedanken auf einen späteren Ort aufzuheben. Diese Laster, sagt Paulus, μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν. Nach Baumgarten-Crusius soll er damit sagen wollen, dass diese Laster unter ihnen nicht ein Mal als möglich gedacht werden sollen; nach Rückert, dass ihre Namen selbst in Vergessenheit gerathen sollen; nach v. Hofmann, dass sie diese Laster nicht zum Gegenstande der Unterhaltung machen sollen. Wir können keine von diesen neueren Auffassungen gut heissen: ὀνομάζειν heisst nennen, mit Namen benennen, und nie „für möglich denken“; in Vergessenheit sollen auch schwerlich diese Namen gerathen, denn dann würden die Christen wohl desto sicherer in diese Sünden verführt werden. Wie soll ὀνομάζειν aber nur bedeuten können: den Stoff zur Unterhaltung hergeben? Es steht ja nie für ὁμιλεῖν, λέγειν u. dergl. etwas. Die Alten haben ganz gut schon ausgelegt: diese Sünden sollen unter euch nicht mehr vorkommen, denn nennen kann ich ja nur etwas, was da ist, existirt. So sagt Chrysostomus: τουτέστι, μηδαμοῦ μηδὲ φαινέσθω. Theodoretus freilich hält es mit seiner Bemerkung: ἱκανῶς τὸ μυσαρὸν τῶν εἰρημένων ὑπέδειξε καὶ αὐτὰς αὐτῶν προσηγορίας τῆς μνήμης ἐξορίσαι κελεύσας, augenscheinlich mit Rückert. Luther aber steht ganz entschieden auf unsrer Seite: er spricht, „solch Ding sollte nicht von ihnen gesagt werden. Denn das

will wohl bleiben unter den Christen, dass etliche Schwache fallen, aber da soll man zuthun, strafen, bessern, wehren und nicht gehen lassen, sondern wieder zudecken und heilen, auf dass die Heiden nicht sich ärgern und sagen: die Christen leiden unter sich solche Untugend und solches sei ihr Wesen.“ Solcherlei Sünden in dem Geschlechts- und in dem Verkehrsleben sollen unter Christen nicht mehr geschehen, denn es ist ihrer unwürdig, sie verleugnen, wenn sie sich mit dergleichen abgeben, ihren Christenstand. Paulus hebt diesen Umstand noch ganz besonders in den Worten hervor: *καθὼς πρέπει ἁγίοις*. Sehr gut sagt Luther dazu: „er gibt aber Ursache, warum solches nicht wohllautet von den Christen zu hören, nämlich, dass sie Heilige sind und Heiligen gebühre und zustehe, dass sie keusch und milde seien, und so auch thun und lehren. Da siehest du, dass Skt. Paulus die Christen, so doch in diesem Leben noch mit sündlichem Fleisch und Blut umgeben sind, Heilige heisst, ohne Zweifel nicht um der guten Werke willen, sondern um des heiligen Blutes Christi willen, wie er sagt 1 Cor. 6, 11: ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt durch den Namen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist unsres Gottes. Weil wir denn heilig sind, sollen wir solches auch mit der That beweisen und ob wir noch gebrechlich wären, doch täglich darnach streben, dass wir keusch und ohne Geiz werden, Gott zu Lob und Ehren und den Ungläubigen zur Besserung.“

V. 4. Auch schandbares Wesen und Narrentheiding oder Scherz, welche euch nicht ziemen; sondern vielmehr Danksagung.

Der ersten Dreiheit von Lastern setzt Paulus hier eine andre Trias von Untugenden zur Seite: die ersten beiden Worte sind wieder mit *καί* verbunden, das dritte ebenfalls wieder durch *ἤ* von ihnen unterschieden. Diese Bemerkung hält uns schon ab mit v. Hofmann zu gehen, welcher den Satz *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία* so übersetzt: und eine sittliche Hässlichkeit ist auch fades Gerede oder Witzelei: denn damit wäre die augenfällige Symmetrie auf das schnödeste verletzt; wozu noch kommt, dass auch nicht durch das geringste Zeichen angedeutet ist, dass *αἰσχρότης* das vorausgestellte Prädikat sein soll. Das einzige Mal im Neuen Testamente begegnet uns hier dieses Nomen, welches irriger Weise von Oecumenius, Luther, Salmasius, Grotius, Olshausen, Holzhausen, Meier, Rückert, Baumgarten-Crusius gleich *αἰσχρολογία* (Col. 3, 8) genommen wird. Der Sinn unsres Wortes hier reicht viel weiter, die Vulgata gibt ihn mit *turpitudo* wieder, welches Hieronymus so erklärt: *dicendum, turpitudinem hic significare absconditam cogitationem, cum inflammatur sensus noster ad libidinem et carnis titillationibus anima ignita succenditur et nihilominus Dei timore et mentis iudicio refrenatur*. Calvin nahm es auch in diesem weiteren Sinne: er sagt: *turpitudinem, quo nomine intelligo quicquid indecorum est, ac piorum modestiae minus consentaneum:* so auch Bengel *(in sermone, vel etiam in gestu etc.)*, Matthies, Harless, Meyer, de Wette. Aus diesem vollen Topfe der *αἰσχρότης* greift Paulus nun zwei Stücke heraus, welche bei den Griechen gar nicht dazu gerechnet wurden. Die Griechen hielten die *μωρολογία* gar nicht, viel weniger noch die *εὐτραπελία* für hässlich, schändlich: im Gegentheile sahen sie es für ein Zeichen feiner Bildung an, wenn man über Alles und Jedes schwätzen, für ein Zeichen grosser Begabung aber, wenn man Witze und Spässe machen konnte. Von den groben

Erweisungen der *αἰσχρότης* sieht der Apostel ganz ab, um sich mit ganzer Macht auf diese beiden Stücke zu legen, welche in dem Auge eines Heiligen, der die Ewigkeit alle Zeit vor Augen und im Herzen hat, auch nichts anderes sind als *αἰσχρότης*. Was auf der Stellwage der Welt nicht als *αἰσχρότης* erfunden wird, besteht oft auf der Goldwage des Heiligthums nicht die Probe: es wird zu leicht gefunden. Unter die *αἰσχρότης* wird zuerst subsumirt die *μωρολογία*, welches Wort von Hieronymus buchstäblich genau mit *stultiloquium* übertragen worden ist. Er unterscheidet diese *μωρολογία* von der gleichfolgenden *εὐτραπελία* also, dass *stultiloquium nihil in se sapiens et corde hominis dignum habet: scurrilitas vero de prudenti mente descendit et consulto appetit quaedam vel urbana verba vel rustica vel turpia vel faceta.* Luther übersetzt bekanntlich *μωρολογία* mit Narrentheiding und lässt sich über den Sinn dieses jetzt wenig gebräuchlichen Wortes so vernehmen: „Narrentheiding sind Fabeln und Märlein und andere Geschwätze, deren die Griechen sonderlich vor andern voll sind und geschickt dazu, solche zu erdichten, wie bei uns sind, die Märlein, so die Weiber und Mägde bei dem Rockenspinnen sagen. Dessgleichen wie die Lotterbuben haben. Ebenso wie die weltlichen Lieder, etliche auch schandbar, etliche von losen, unnützen Sachen gesungen werden. Hie gehören her der Pfaff von Kalenberge, Dietrich von Bern, und dess Dinge unzählig viel.“ Von diesem dummen, faden Geschwätze, von diesem Reden ohne jegliches Salz unterscheidet Paulus nun die *εὐτραπελία*, welches Wort eigentlich die Wohlgewandtheit, Feinheit bedeutet. Calvin erklärt den Uebergang von der *μωρολογία* zur *εὐτραπελία* sich so: *deinde stultiloquium, quo nomine sermones intelligo vel ineptos ac inanes nulliusque frugis vel etiam profanos et sua vanitate noxios. porro quoniam ineptiae sermonis facetiarum et leporis praetextu saepe teguntur: ideo nominatim urbanitatem, quae alioqui arridet, ac si virtus esset laude digna, tanquam stultiloquii partem condemnat. vocabulum graecum εὐτραπελία apud ethnicos scriptores in bonam partem accipitur pro acuta et salsa urbanitate, liberali ingeniosoque homine digna. sed quia difficillimum est dicacem esse, quin sis etiam mordax, et in ipsis facetiis quaedam est affectatio pietati minime consona: merito ab ea nos Paulus revocat.* Luther hat *εὐτραπελία* bekanntlich mit Scherz übertragen, „das sind, sagt er, schimpfliche und fröhliche Worte, die man jetzt höfliche und freundliche Reden nennet, dadurch man die Leute lachen, lustig und fröhlich macht, wie das in Gesellschaften und Wohlleben geschieht. Solches haben die Heiden für eine Tugend gezählet, wie sie denn auch Aristoteles *eutrapellia* nennt. Aber Skt. Paulus heisst sie eine Untugend unter den Christen, welche haben wohl andere freundliche Rede, damit sie fröhlichen und lustigen Muth machen in Christo, wiewohl sie nicht so rein sind allesammt, dass etliche nicht sollten hier fehlen.“ An und für sich bezeichnete *εὐτραπελία* die Gewandtheit, die Geläufigkeit, die Schlagfertigkeit in der Rede, Witz und Spass: derbe Witze, knollige, bäurische Spässe gehörten nicht zu dieser Fertigkeit, welche mit *urbanitas* auch bezeichnet werden kann. Allein *εὐτραπελία*, sowie *urbanitas* erhielten später einen zweideutigen Sinn, wozu sich bei Pindarus *Pyth. 1, 178* und *4, 146* Belege finden, sowie bei Plautus, *Trin. 1, 2, 162: nihil est profecto stultius neque stolidius, quam urbani assidui civis, quos scurras vocant.* Paulus kann nun hiernach überhaupt jeden Scherz und Spass verbieten wollen, allein er würde dann mit sich selbst in Widerspruch gerathen, scherzt er

ja doch selbst mehrfach in seinen Briefen, wie vor allen Dingen in dem eben so gemüthlichen als geistreichen Brieflein an den Philemon. Hässliche Scherze und Spässe scheint er mir hier allein aus dem Verkehre der Christen unter einander — denn an Reden bei dem Gottesdienste ist schlechterdings nicht zu denken — verbannen zu wollen: wie es auch von Erasmus verstanden wird, der da sagt: *sentit urbanitatem scurrilem et indignam gravi viro. tametsi Hieronymus eiusmodi quoque sales, qui tantum risus causa dicuntur, indignos esse putat vere christianis.* Der Christ, welcher die Schätze der Weisheit und der Erkenntniss in dem Herrn gefunden hat, soll nicht mit den Narren zusammensitzen und dummes Zeug sprechen: er soll aber zugleich auch nicht den Witzbold und Spassmacher spielen. Ernst und Würde soll den Christen schmücken: jene beiden Dinge, welche das Weltkind im höchsten Falle als ein sittliches Adiaphorum betrachtet, geziemen sich ganz und gar nicht für den Christenmenschen. Ich muss gestehen, dass ich v. Hofmann's Auslegung hier nicht begreifen kann: hat Paulus nach ihm schon ausgesprochen, dass fades Gerede oder Witzelei eine sittliche Hässlichkeit sei, so begreift man nicht, wie er nochmals dazu kommt, diese beiden Untugenden als *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*, als unziemlich darzustellen. Nach meinem Gefühle sagte er dann mit diesem überflüssigen Zusatze weniger aus, als er mit *αἰσχρότης* schon gesagt hat: und das geht nicht an. Ich kann aber auch nicht Luther beipflichten, welcher *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* in seiner Postille nicht als Apposition nimmt, sondern als ein der *αἰσχρότης*, der *μωρολογία* und der *εὐτραπελία* coordinirtes Satzglied, „damit er alle andern unnützen Worte zusammenfasst, die sonst keinen sonderlichen Namen haben. Unnütze heisse ich aber alle Worte, die nicht dienen zur Besserung des Glaubens oder zur Noth und des Leibes Erhaltung. Wir haben sonst zu reden genug, wenn wir ja reden wollen, diese kurze Zeit des Lebens, und dazu auch nützlich und lieblich genug, wenn wir von Christo, von der Liebe und von nöthigen Dingen reden wollten." Apposition ist offenbar *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*, aber nicht Apposition zu allen drei vorstehenden Nominativen, was Baumgarten-Crusius behauptet, denn zu *αἰσχρότης* passt, wie Meyer schon ganz richtig gesehen hat, diese charakteristische Bezeichnung nicht, weil *αἰσχρότης* unter aller und jeder Bedingung unziemlich ist. Bei der *μωρολογία* und der *εὐτραπελία* verstand sich dieses aber für die Leser nicht von selbst: sie hielten beide Sachen immer noch für vereinbar mit dem Christenstande. Aber solcherlei Reden schicken sich auf keinen Fall: gut sagt Bengel: *linguae abusui opponitur sanctus et tamen laetus usus:* denn es heisst: *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.* Es ist ein unvollständiger Satz: es ist die Frage daher, was zu ergänzen ist. Es ist nach unserer Auffassung und Auslegung das Angemessenste und Sicherste, zu den drei ersten Subjekten aus dem vorhergehenden Verse *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν* zu ergänzen: bei diesem Zusatze soll aus diesem *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν* nach Meyer *ἔστω* oder *γινέσθω ἐν ὑμῖν* supplirt werden: mir ist es aber nicht begreiflich, wie man aus *ὀνομαζέσθω* das eine oder das andere Wort herausziehen will. v. Hofmann nimmt aus dem *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*, was hier fehlt, mit Verweisung auf Xenophon's Hellen. 5, 4, 33 *τὸ ἀνῆκόν ἐστιν*: was wohl das Nächstliegende und Passendste ist. Der Apostel will hier nicht eine Ermahnung zur Dankbarkeit ertheilen, sondern nur mit einer einfachen Bemerkung dem aufmerksamen Hörer und Leser einen bedeutungsvollen Wink geben. Dem unziemenden Reden

wird die geziemende, wohlanstehende Rede gegenübergestellt. Was ist nun aber diese εὐχαριστία? Sehr alt ist diejenige Auffassung, welche dieses Wort im Sinne von Anmuth, Lieblichkeit nimmt. Hieronymus sagt: *decet autem sermonem eius sale esse conditum, ut gratiam apud audientes habeat. forsitan gratiarum actio in hoc loco non ista est nominata, iuxta quam gratias agimus Deo, sed iuxta quam grati sive gratiosi et salsi apud homines appellamur.* Calvinus tritt ihm mit seiner Bemerkung bei: *alii malunt gratiarum actionem: mihi placet Hieronymi interpretatio. debuit enim Paulus superioribus vitiis generale aliquid opponere, quod in sermonibus nostris eluceat. nam si dixisset: interea dum illi frivolis nugis et scurrilitate se oblectant, vos agite gratias Deo: fuisset nimis restrictum. patitur autem graecum vocabulum εὐχαριστία, ut nos gratiam vertamus. sensus autem erit, sermones nostros vera suavitate et gratia perfusos esse debere: quod fiet, si miscebimus utile dulci.* Es folgen diesen Vorgängern Salmasius, Caietanus, Hammond, Semler, Michaelis, Wahl, Meier u. A. Allein der Reformator irrt sich; wie wir zu Col. 3, 16 in der fünften Epiphanienepistel ausgeführt haben, dass χάρις nach dem paulinischen Sprachgebrauche nicht diese Anmuth bezeichnet, so müssen wir hier wieder behaupten, dass auch εὐχαριστία weder bei ihm noch je im ganzen Neuen Testamente in diesem Sinne vorkommt. Aller Orten heisst εὐχαριστία Danksagung, die in Worten sich aussprechende Dankbarkeit. So Luther, Bucer, Grotius, Clericus, Wolf, Matthies, de Wette, Baumgarten-Crusius, Harless, Meyer, v. Hofmann; Stier will beide Bedeutungen hier festhalten. Wenn ein Christ in fades Geschwätz und Spassereien sich einlässt, so vergisst er, was er ist: wenn er dessen eingedenk wäre, was er ist, und dass er das, was er ist, aus Gottes Gnade ist, so würde er wissen, was er zu thun hat. Wir sind Heilige, weil Gott uns entsündigt hat und fort und fort heiliget durch seinen heiligen Geist: wie kann uns da noch erfreuen, zu solcherlei unsre Zunge und unsre Zeit zu verschwenden? Eins liegt uns auf, eins nimmt uns ganz und gar in Anspruch: dem Gotte zu danken, der so grosse Dinge an uns gethan hat. Gut sagt Luther: „Lob und Dank sollte unser täglich Wort sein ohne Unterlass, beide heimlich und öffentlich im Predigen, für solch gross Gut, das uns Gott hat in Christo gegeben, das nimmermehr mag ausgesprochen werden.“ Hiermit stimmt Bucer vollständig überein: *qui enim agnoscimus, ex quantis malis in quanta bona Dei dignatione translati sumus, nihil certe sonare aliud quam gratiarum actionem h. e. quibus effusam super nos Dei bonitatem praedicemus aliisque commendemus addecet.* Wenn Harless dieses ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία sich nicht auf die beiden letzten *nomina*, welche in dem τὰ μὴ ἀνήκοντα befasst sind, beziehen, sondern auch auf den ganzen vorhergehenden Vers sich erstrecken und es so auch zur πορνεία und πλεονεξία einen Gegensatz bilden lässt, so können wir ihm nicht folgen, denn εὐχαριστία bedeutet nicht Dank überhaupt, sondern Danksagung insbesondere und kann also nicht zu solchen Sünden, die nicht mit Worten begangen sind, in Gegensatz treten, sondern nur auf solche Sünden sich beziehen, welche in Worten geschehen.

V. 5. Denn das wisset ihr aus eigener Erfahrung, dass kein Hurer, oder Unreiner, oder Geiziger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat an dem Reiche Christi und Gottes.

Paulus hat von Lastern abgemahnt, welche als die eigentlichen Erbstücke der Heiden angesehen werden müssen, aber von denselben nicht

ein Mal als Untugenden erkannt wurden. Er hat schon gesagt, dass solches den Heiligen nicht wohlstehe, dass es durchaus unziemlich sei: allein er weiss, dass der Baum, der tief gewurzelt ist, nicht auf einen Streich fällt. Er setzt darum noch ein Mal an, um seine ernste Ermahnung durch eine neue Begründung zu verstärken. *Ne vitiorum quae reprehendit illecebris,* schreibt Calvin, *inescati oscitanter vel minus attente suas admonitiones excipiant: gravi et severa denuntiatione eos terret, quod illa vitia regnum Dei nobis claudant.* Die recipirte Lesart ἐστὲ γινώσκοντες kann nicht mehr aufrecht erhalten werden, sie muss der andern ἴστε γινώσκοντες unbedenklich das Feld räumen. Wir ziehen diese beiden Worte zusammen und können uns nicht entschliessen, sie mit v. Hofmann aus einander zu reissen, welcher nach ἴστε einen dicken Punkt macht. Nach diesem Gelehrten beziehen sich die ersten drei Worte dieses Verses auf den Inhalt der beiden Sätze V. 3 und 4, und Paulus sagt in ihnen nichts anders, als, das wisst ihr ja, ich schreibe euch nichts Neues, was ihr von mir gehört habt von Anfang, was ihr selbst auch recht gut wisset, das rufe ich euch nur noch ein Mal in's Gedächtniss zurück. Wir könnten uns allenfalls einen solchen matten Nachsatz hier gefallen lassen, wenn neben dem ἴστε noch ein ὑμεῖς αὐτοί stünde: aber nun wird uns gar noch zugemuthet, dass wir zu diesem wenig sagenden Satze eine unvermeidlich „statthabende grammatische Unebenheit", wie der glückliche Finder dieses Auswegs, der uns aus dem schweren ἴστε γινώσκοντες herausführen soll, sich selbst ausdrückt, mit in den Kauf nehmen. Uns ist dieser neue Satz v. Hofmann's: γινώσκοντες, ὅτι — ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω: doch etwas zu ungelenk: wir bleiben daher bei der hergebrachten Ansicht und lassen die beiden in Rede stehenden Worte ungetrennt neben einander stehen. Man hat ἴστε, wie auch ἐστε in der *lectio recepta,* entweder als Imperativus oder als Indikativus genommen. Für den Imperativus haben sich die Vulgata, Valla, Luther, Castalio, Vatablus, Grotius, Er. Schmidt, Estius, Wolf, Bengel, Koppe, Rückert, Matthies, Baumgarten-Crusius, Stier ausgesprochen: dagegen wird der Indikativus von dem Syrus, Erasmus, Calvinus, Flatt, Holzhausen, de Wette, Harless, Meyer, v. Hofmann empfohlen. Für den Imperativus kann geltend gemacht werden, dass dieses ἴστε von Imperativen eingerahmt wird: es ist dann aber mit dem dabei stehenden Participium nichts Rechtes anzufangen. Man hat sich in älteren Zeiten, und neuerdings ist dieses von Stier wieder geschehen, auf die hebräische Sprache berufen, in welcher durch den beigefügten *Infinitivus absolutus* das *verbum finitum* betont wird. Allein in dem Hebräischen muss beide Male dasselbe Verbum stehen, hier aber stehen zwei ganz verschiedene Zeitwörter beisammen. Und wollten wir diese Unregelmässigkeit passiren lassen, so kann doch nicht leicht das Participium den Infinitiv im Hebräischen vertreten. Uebersetzen wir ganz wörtlich: ihr sollt wissen als Erkennende, so erhalten wir gar keinen Sinn für das Participium. Versuchen wir es daher, ἴστε als Indikativus zu fassen: erkennend wisset ihr, heisst es dann, und das hat Sinn und Verstand. Ich kann gar vieles wissen, ohne dass ich es erkenne; ich kann es wissen, weil ich es von Andern gehört, weil ich es auswendig gelernt habe und dergleichen mehr: sage ich aber, ich weiss dieses als ein Erkennender, so gebe ich damit an, dass ich mir dieses Wissen selbst vermittelt habe, dass ich aus eigner Wahrnehmung und Erfahrung, oder aus eignem Nachdenken und Forschen

zu dieser Wahrheit gelangt bin. Ich möchte dieses paulinische *ἴστε γινώσκοντες* mit dem petrinischen Worte bei Joh. 6, 69: *καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* zusammenstellen, wo Petrus ganz offenbar dem Ausdruck geben will, dass sie nicht auf Treu und Glauben bloss angenommen haben, Jesus sei der Sohn des lebendigen Gottes, sondern sich selbst davon überzeugt haben. Ich trete daher Harless, Meyer u. A. bei, welche Paulus hier sagen lassen: ihr wisset aus eigner Erkenntniss, ohne dass ich euch darüber erst zu belehren hätte; Calvin scheint es mir bereits ebenso gefasst zu haben, wenigstens sagt er: *iam vero quum illorum conscientiam appellat, significat de re minime dubia se loqui.* Nach v. Hofmann hätte dann wenigstens noch *αὐτοί* dabei stehen müssen, allein er ist uns den Beweis für diese kühne Behauptung schuldig geblieben: wenn wir die angezogene johanneische Stelle ansehen, so finden wir dort auch bei dem *ἐγνώκαμεν* nicht das *ἡμεῖς* wiederholt, es steht ohne Weiteres von selbsteigenem Innewerden. Worauf bezieht sich nun aber das *τοῦτο*, welches das Objekt in diesem Satze ist? Winer bezieht es auf das Vorhergehende, allein das Nächste ist es, mit Meyer, Harless u. A. mehr *τοῦτο* auf das Folgende zu beziehen, es wird in dem folgenden Satze mit *ὅτι* nach seinem Inhalte entfaltet. Sie wissen selbst sehr wohl, dass die gestraften Sünden von dem Reiche Gottes ausschliessen. Nur von denen, welche die in V. 3 besprochenen Laster besitzen, ist hier die Rede: wir würden aber schwerlich den Sinn des Apostels richtig angeben, wenn wir sagten, dass er nur diese drei Sünden für solche hält, welche zu dem Reiche Gottes unwürdig und ungeschickt machen. Denn wenn Paulus von der *πορνεία*, der *ἀκαθαρσία* und der *πλεονεξία* erklärt, dass solcherlei nicht *πρέπει ἁγίοις* und dann von der *αἰσχρότης*, der *μωρολογία* und der *εὐτραπελία* aussagt, dass sie *οὐκ ἀνήκοντα* seien: so hat er beiderlei Untugenden damit charakterisirt, welche, wie verschieden sie auch unter einander sein mögen, doch darin ganz gleich sind, dass sie bei einem Christen nicht gefunden werden dürfen und also den, bei welchem sie doch gefunden werden, als Unchristen beweisen und somit von dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit ausschliessen. Was in diesem Verse von den Hurern, Unreinen und Geizigen ausgesagt wird, gilt desshalb auch von jenen, die an schandbaren Dingen, an dummem Geschwätz, an Possenreissen ihren Gefallen haben. Befremdlich ist der Zusatz: *ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης.* Wozu gehört derselbe und was will er bedeuten? Zachariä, Koppe, Meier, Fritzsche, Harless u. A. beziehen diesen Relativsatz auf alle drei Subjekte: *πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης*: allein, wenn Paulus dieses bestimmt hätte ausdrücken wollen, so musste er schreiben: *οἵ εἰσιν εἰδωλολάτραι.* Der Singular *ὅς* kann sich grammatisch nur auf eins von diesen drei Subjekten beziehen, und somit gehört der Relativsatz lediglich zu *πλεονέκτης.* Wie kommt Paulus nun aber darauf, den Geizigen als einen Götzendiener zu bezeichnen, was mit uns Chrysostomus, Theodoretus, Hieronymus, Ambrosiaster, Luther, Calvin, Wetstein, Grotius, Bengel, Matthies, de Wette, Meyer, Rückert, Baumgarten-Crusius, v. Hofmann annehmen. Während Hieronymus spielt, wenn er auslegt: *sin vero avarus ille accipitur, qui pecuniam utcunque conquirens, nummos per fas et nefas habere desiderat et pleno sacculo delectatur, iste idololatres in eo est, quia sculpturam ipsius nummi colit et idola in eis coelata veneratur:* ist Ambrosiaster schon auf der rechten Bahn mit seiner Bemerkung: *videamus ergo, cur avaritia idololatria dicatur. idololatria*

Dei honorificentiam usurpat et vindicat creaturae, cum in nomine deitatis, quod soli conditori competit, participem illi adserit facturam. avaritiae autem idcirco huic exaequata est, quia similiter ea, quae Dei sunt, sibi usurpat et recondit avarus. Allein an Ambrosiaster's Auslegung ist das auszusetzen, dass er die *εἰδωλολατρεία* nicht bestimmt als Götzendienst, als ein dem Götzen Dienen auffasst. Theodoretus sagt: *εἰδωλολατρείαν δὲ τὴν πλεονεξίαν ἐκάλεσε κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν. οὐδεὶς δύναται γάρ, ἔφη, δυσὶ κυρίοις δουλεύειν καὶ οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ.* Diesen richtigen Gedanken hat Luther seiner Zeit wieder energisch betont: er sagt: „sonderlich urtheilt er scharf den Geizigen und nennet ihn einen Götzendiener oder Abgöttischen, dass man wohl spüret, er sei den Geizigen sonderlich feind gewesen; denn zu den Col. 3, 5 nennt er solche auch so. Und das geschieht, als ich achte, darum: alle andern Sünder brauchen doch dess, damit sie umgehen und lassen es seiner Lust dienen: denn der Hurer und Unreine braucht des Leibes zur Lust; der Hoffärtige braucht des Gutes, der Kunst, der Gunst und der Leute, zur Ehre. Allein der unselige Götzendiener ist Knecht seines Gutes und seine Sünde ist, dass er das Geld und Gut sparet, hütet und bewahret und darf's nicht brauchen weder für sich noch für Andere; sondern dienet ihm als seinem Gott und ehe er das Geld angriffe, er liesse ehe beide, Gottes Reich und der Welt Reich, untergehen, dass er nicht einen Heller gebe, einen Prediger oder Schulmeister zu erhalten, damit Gottes Wort und Reich gefördert werde. Weil denn seine Zuversicht und Trauen stehet auf dem Gelde und nicht auf dem lebendigen Gott, der ihm Nahrung genug reichlich hat zugesagt, ist billig Geld sein Gott und er heisst billig ein Götzendiener." Wie kommt aber Paulus darauf, den Geizigen hier allein einen Götzendiener zu nennen: ist ihm der Geiz die Spitze der Sünde, das höchste Unrecht. Bengel scheint dieses zu meinen, er bemerkt wenigstens: *avaritia est summa defectio a creatore ad creaturam. Matth. 6, 24. Phil. 3, 19. 1 Joh. 2, 15 et summe violat eadem praeceptum de diligendo Deo. est igitur idololatria, adeoque peccatum maximum. 1 Sam. 15, 23.* Allein diess kann schon um desswillen nicht der Gedanke des Apostels sein, weil er an einer andern Stelle Phil. 3, 19 die Fleischeslust, denn diese ist doch wohl dort unter der *κοιλία* zu verstehen, auch für einen Götzen erklärt, dem gedient wird. Meyer bemerkt: allerdings sei die *πορνεία* wie die *ἀκαθαρσία* auch Götzendienst, nämlich subtiler, hier werde von der *πλεονεξία* diess nur hervorgehoben, um diese *κατ' ἐξοχήν* als widerchristlich recht fühlbar zu machen. Gerade dem Paulus, dessen alles aufopfernde Selbstverleugnung (2 Cor. 6, 10. 11, 27) jener selbstsüchtigen Leidenschaft so scharf entgegenstände, wäre eine solche absonderliche Brandmarkung der *πλεονεξία* sehr natürlich. Aber was nöthigt uns, eine solche persönliche Antipathie des Apostels hier zu Hülfe zu rufen? Calvin hätte schon auf die rechte Bahn leiten können, er sagt zu dieser Stelle: *nam avaritia, ut alibi inquit (1 Cor. 6, 9 et 10), idolorum cultus est: non ille, qui tam frequenter damnatur in scriptura, sed alterius generis. necesse enim est, ut Deum abnegent avari omnes, eiusque loco sibi divitias constituant: tam caeca est rabies miserae illius cupiditatis. sed cur potius hoc avaritiae tribuit Paulus, cum in alios etiam carnis affectus non minus competat? qui magis avaritia hoc ignominiae titulo notanda est, quam ambitio, quam inanis sui confidentia? respondeo, quia morbus iste late patet, et quasi sua contagione occupat*

plurimorum animos: neque morbus iudicatur, quin potius laudatur communi opinione: ideo durius exagitari a Paulo, ut falsam opinionem ex cordibus nostris evellat. Hurerei und Habsucht waren, wie bemerkt, die beiden Erblaster der Heiden: viel eher aber erschien die Hurerei als ein Gräuel, als die Habsucht, wie ja auch der betende Pharisäer (Luc. 18, 11) in seinem Gebete sehr bezeichnend die Habsucht zu unterst stellt in dem *ἅρπαγες* und die Hurerei in dem *μοιχοί* an die zweitoberste Stelle, denn die Sünde der Sünde ist ihm, ein *τελώνης* zu sein. Weil nun die Epheser die Verwerflichkeit jener Hurerei und fleischlichen Unreinigkeit schon vollständig zur Genüge erkannten, aber hinsichtlich des Geizes noch nicht zu einer entschiedenen, klaren Einsicht gelangt waren, benennt der Apostel hier den Geizigen einen Götzendiener, um ihnen durch sein Urtheil über diese Sünde das rechte, volle Licht zu verschaffen und sie von dieser Sünde, mit der sie es noch leicht nehmen, mit Gottes Hülfe abzubringen. Kein Hurer, kein Unreiner, kein Geiziger hat Erbe an dem Reiche. Der gewählte Ausdruck *οὐκ ἔχει κληρονομίαν* geht auf das Alte Testament zurück. Der Sünder hat keinen *κλῆρος*, kein נַחֲלָה, kein Loos in dem Reiche, er geht, wenn es an die Austheilung des verheissenen Reiches kommt, leer aus. Das Reich ist hier nicht als ein gegenwärtiges, sondern als ein zukünftiges gedacht; durch das Präsens wird nur ausgesagt, dass das Zukünftige gewiss geschehen wird. Dieses Reich der Zukunft, der Herrlichkeit wird hier nun näher noch als *βασ. τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* beschrieben. An diesen beiden Genitiven haben die Väter nichts Besonderes gefunden, zum Höchsten haben sie auf diese Coordination *τοῦ Χριστοῦ* mit *θεοῦ* aufmerksam gemacht, um den Arianern gegenüber die Homousie des Sohnes zu erhärten; wenn man die beiden Genitive erklären wollte, so sprach man mit Calvin: *regnum Dei et Christi dixit, quia Deus filio suo tradidit, ut per ipsum nos adipiscamur*, oder man schloss sich an Hieronymus an, der hier anmerkt: *ipsum Deum et Christum intelligamus, quia et quum tradiderit regnum Deo et patri, non erit pater omnia in omnibus, sed Deus omnia in omnibus. ubi autem Deus est, tam pater quam filius intelligi potest.* Bengel geht nicht über die Bemerkung: *articulus simplex summam unitatem indicans:* hinaus, was wohl schwerlich sagen soll, dass hier der Herr Christus Gott genannt werde, was Meyer glaubt; hingegen haben Beza, Zanchius, Glassius, Rückert, Harless und Stier behauptet, dass Christus hier als Gott bekannt werde, weil der Artikel vor *θεοῦ* habe stehen müssen, wenn Gott und Christus als verschiedene Personen hätten aus einander gehalten werden sollen. Meyer will diese Instanz nicht gelten lassen, *θεός* bedürfe keines Artikels. Das ist richtig, aber *Χριστός* bedarf gleichfalls keines Artikels weiter. Auch die Verweisung auf Stellen, wo es heisst *βασιλεία θεοῦ*, wie 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21 kann den Ausschlag nicht geben, denn es kann ebenso gut auch *βασιλεία Χριστοῦ* gesagt werden. Nach v. Hofmann würde dann *θεοῦ* auf Christus zu beziehen sein, wenn man dem *θεοῦ* auch den bestimmten Artikel geben könnte: diess sei unmöglich, denn *ὁ θεός* sei in dem paulinischen Sprachgebrauche alle Mal Gott der Vater selbst. Wir wollen diess nicht leugnen, glauben aber, dass sich aus dem Zusammenhange sicher erschliessen lässt, dass Christus und Gott hier aus einander zu halten sind. In V. 2 wird von *ὁ Χριστός* im Unterschiede von *τῷ θεῷ* geredet und V. 6 tritt wieder *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ* hervor und in V. 8 der *κύριος*: es ist daher das Nächstliegende, hier beide Bezeichnungen als Bezeichnungen

verschiedener Personen zu verstehen. Das Reich der Zukunft, der Herrlichkeit ist zu gleicher Zeit eine *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* und *θεοῦ*: die Genitive bilden eine Klimax und machen, wie sich Meyer ausdrückt, das warnende Moment feierlicher und abschreckender. Die Ausschliessung aus dem Reiche des Herrn ist Ausschliessung aus dem Reiche Gottes: die Sünde bringt den Menschen um die Gemeinschaft mit seinem Heiland und mit seinem Gott. Das Reich Christi ist aber das Reich Gottes nicht bloss um desswillen, dass, wie Meyer sagt, Christus es unter Gottes Oberherrschaft (1 Cor. 15, 27) beherrscht und es schliesslich Gott als ewigem Regenten übergibt (ebend. V. 24 und 28), sondern auch weil Gott derjenige ist, der dieses Reich in letzter Instanz will und schafft.

V. 6. Lasset euch Niemand verführen mit leeren Worten: denn um dieser willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams.

Wie in dem Alten Testamente den Propheten, welche in Gottes Namen das Volk warnten, falsche Propheten gegenüberstanden, welche den Eindruck des Wortes Gottes aus dem Prophetenmunde in den Herzen der Hörer verwischen wollten, so weiss der Apostel auch, dass es an solchen nicht fehlen wird, welche seine ernsten Mahnungen nicht nur für sich selbst in den Wind schlagen, sondern auch Anderen das Wort, das sie gehört haben, aus den Herzen reissen werden. Wo Gott sich eine Kirche baut, sagten unsere Vorfahren, da baut sich der Teufel seine Kapelle daneben: wo Gott einen Mann erweckt, welcher mit grosser Kraft das Evangelium von der Gerechtigkeit predigt, da treten ganz sicher auch solche lose Leute auf, welche sein Bitten und Mahnen vor den Leuten zum Spott und Hohn machen. So war es bei der ersten Predigt Petri am ersten Pfingstfeste, so geschah es in den Tagen der gesegneten Reformation. Nach schweren Erfahrungen schreibt Calvin zu dieser Stelle: *semper fuerunt impii canes, qui sannis exciperent et facete riderent prophetarum minas: quales hodie quoque cernimus. tales enim veneficos saeculis omnibus diabolus subornat, qui dum sacrilegis dicteriis eludunt Dei iudicium, conscientias non adeo fundatas in Dei timore, quasi fascinis quibusdam sopiant. hoc leve delictum est, inquiunt, scortatio lusus est Deo: Deus sub lege gratiae non est tam crudelis: non ideo nos finxit, ut sit noster carnifex: naturae fragilitas nos excusat et similia. ex adverso Paulus clamat, cavendas esse eiusmodi fallacias, quibus illaqueantur in exitium conscientiae.* Calvin sucht diese *impostores,* vor denen Paulus ernstlich warnt, also in der Gemeinde, wie auch Bullinger nicht übel anmerkt: *erant apud Ephesios homines corrupti, ut hodie apud nos plurimi sunt, qui haec salutaria Dei praecepta cachinno excipientes obstrepunt: humanum esse, quod faciant amatores; utile, quod foeneratores; facetum, quod ioculatores, et idcirco deum non usque adeo graviter animadvertere in istiusmodi lapsus.* In der Gemeinde suchen in unsren Tagen dieselben wieder Olshausen, Rückert, Bleek, v. Hofmann. Während Harless weiter bemerkt, dass bestimmte Richtungen oder Personen, welche Paulus hier im Auge gehabt habe, nicht angegeben werden könnten, denkt Grotius an heidnische Philosophen und Juden: Bengel, Meyer und de Wette aber an Heiden allein, mit diesen letzteren stimmt Theodoretus, der hierher schreibt: *ἐπειδὴ γὰρ τοῖς ἑλληνικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι τούτων ἕκαστον ἔδρων, παρακελεύεται, μὴ προσέχειν ἐκείνοις, ὡς τῆς τοῦ θεοῦ δίκης ἐπιφερομένης τοῖς τῆς πονηρίας ἐργάταις.* An

Juden darf man aber auf keinen Fall denken, denn die dem Apostel so feindseligen Pharisäer verdammten ebenso scharf wie Paulus die von ihm gerügten Laster: so bleibt nur die Wahl, diese Kinder des Ungehorsams in der Gemeinde, oder unter den Heiden zu suchen. Der Context — *ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, συμμέτοχοι αὐτῶν, ἦτε γάρ ποτε σκότος* — soll nach Meyer für ungläubig gebliebene Heiden sprechen, welche in ihrem Verkehre mit den Christen jene heidnischen Laster zu beschönigen, sie für adiaphoristisch auszugeben, die Enthaltsamkeit von denselben als grundlosen Rigorismus darzustellen und die Christen dadurch zum heidnischen Leben zurückzulocken suchten. Einen gewissen Schein hat sicher diese Annahme, aber auch nichts mehr. Es werden diese losen Schwätzer allerdings von den Angeredeten unterschieden, aber doch nicht so, dass man gezwungen wäre, sie draussen zu suchen: vielmehr scheinen sie solche Christen zu sein, welche aus dem Glauben gefallen sind. Hierauf führt das Gebot, dass sie diese unfruchtbaren Werke strafen sollen: sollte Paulus wohl gebieten, dass die Epheser die Werke der Heiden vor ihr Forum ziehen? Er wendet das Wort: wache auf, der du schläfest und stehe auf von den Todten! auf diese Menschen an: sie sind ein Mal wache gewesen, aber sie sind in Schlaf gesunken, sie haben ein Mal gelebt, aber sie sind dem Tode der Sünde wieder anheimgefallen. Aus dem Ausdrucke *τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* lässt sich auch nichts mit Sicherheit schliessen. Dieser dem Hebräischen nachgebildete Ausdruck — die Griechen kennen solche Zusammenstellungen nicht — sagt von den fraglichen Menschen nichts weiter aus, als dass sie das, was sie sind, sind, weil sie nicht gehorsam sind, dass sie dem Ungehorsame ihre Existenz, ihre Signatur verdanken. Was ist aber diese *ἀπείθεια*? Luther übersetzt flink „Unglauben“, was Meyer in seinen Schutz nimmt: allein *ἀπείθεια* und *ἀπιστία* sind zu unterscheiden, die *πίστις* ist die Folge des *πείθεσθαι* (Act. 28, 24), und die *ἀπιστία* die Folge der *ἀπείθεια*. Gott bietet uns den Glauben an, wer auf Gottes Anerbieten nicht eingeht, ist ein *υἱὸς τῆς ἀπειθείας*. Aber Gottes Wille besteht ja nicht lediglich darin, dass wir glauben: ehe er das Evangelium zum Glauben darreicht, hat er sein Gesetz zum Befolgen uns schon geoffenbart. Daher kann auch der unsittliche Mensch überhaupt, welcher in den Lüsten des Fleisches wandelt und nicht in den Wegen des Herrn, kurzweg ein *υἱὸς τῆς ἀπειθείας* genannt werden, wie dieses früher schon 2, 2 geschehen ist. Es liegt hier nun nicht der geringste Grund vor, von dieser allgemeinen Bedeutung des Wortes abzugehen, zumal da es sich hier ja wieder um sittliche Vergehen handelt. Wie der Apostel vorher die Hurer, Unreinen und Geizigen, welchen er den Ausschluss aus dem Reiche der Herrlichkeit in Aussicht stellt, nicht ausserhalb der Gemeinde gesucht hat, sondern in ihr: so hat er auch diese Söhne des Ungehorsams, welche selbst Gott nicht gehorchen und dazu noch Andre Gotte ungehorsam machen wollen, nicht draussen bei den Heiden gefunden, sondern leider in der Gemeinde selbst. Der Apostel sagt: *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις*. Er gibt nicht an, wesshalb diese Worte leer sind; was sie entbehren, dass sie nicht voll genannt werden können. Denn es wird nicht angehen, diesen *κενοῖς λόγοις* mit Harless noch den weiteren Sinn unterzulegen: „verderbliche, gefährliche“. Das Wort hat dann seinen Inhalt, seine Fülle, wenn es das, was es aussagen soll, auch wirklich aussagt: die Wirklichkeit, die Wahrheit macht ein Wort voll, die Lüge, der Betrug aber leer. Keiner soll die

Epheser mit wahrheitslosen, wahrheitswidrigen Worten anführen und täuschen: sie sollen sich vor diesen Betrügern in Acht nehmen und diese sollen sich selbst nicht betrügen und sich die Unwahrheit einreden. Worin besteht aber der Lug und Trug in diesen gestraften Worten? Darin ohne Zweifel, dass diese Verführer Gottes Gebote selbst für leere Worte, den ganzen Dekalog, jene *δέκα λόγους* für *κενοὺς λόγους* ohne Scheu erklären, dass sie weiter jene Drohungen Gottes über den Uebelthätern ebenfalls für leere Deklamationen ausgeben: dass sie mit einem Worte Gottes Recht und Gerechtigkeit für *nomina sine rebus* halten. Solche libertinistische Ansichten und Lehren sind aber ein Betrug, eine ganz grossartige Täuschung und diese Täuschung ist nicht ohne Gefahr, sondern mit der äussersten Gefahr verbunden. Es heisst: *διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.* Entweder zieht man *διὰ ταῦτα* auf das unmittelbar Vorhergehende, auf das *ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις*, so, nachdem Chrysostomus dieses für statthaft erklärt hatte, Koppe, oder auf jene vorhin V. 3—5 angegebenen Sünden, so Kypke, Bengel, Matthies, de Wette, Harless, Meyer, v. Hofmann. Es wäre auch möglich, dass *ταῦτα* die einzige Aussage: *μηδεὶς ὑμᾶς κτλ.* wieder aufnähme, denn bei den Klassikern wird mehrfach mit *ταῦτα* ein Begriff oder ein Gedanke wieder aufgenommen: allein der ganze Zusammenhang spricht für die zweite Auffassung. Sie sollen sich vor aller Verführung sorgfältig hüten, denn um jener Laster willen, welche diese losen Leute für Bagatellen (*peccatula*) halten, *ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ.* Das Präsens kann hier verschieden verstanden werden; es kann nämlich ausdrücken, dass Gottes Zorn schon fort und fort an diesen Elenden sich erweist, aber auch, dass derselbe an ihnen sich dereinst kund thun werde. Calvin sagt: *si praesens tempus, more hebraico, per futurum exponas, erit comminatio ultimi iudicii. sed ego iis assentior, qui indefinite accipiunt. venit pro venire solet: ut commonefaciat eos, de ordinariis Dei iudiciis, quorum exempla sunt ante oculos. et sane, nisi coeci essemus ac socordes, Deus satis frequentibus poenarum exemplis testatur, se iustum esse horum malorum vindicem: idque tam privatim animadvertendo in singulos homines, quam publice iram suam in urbes et regna et populos exserendo.* Ihm folgen Beza, Meier, Baumgarten-Crusius u. A. mehr. Harless mag sich nicht recht entscheiden, Koppe, Flatt, Rückert, Meyer hingegen treten sehr bestimmt für den Tag des Gerichtes ein. Ich glaube, dass sie im Rechte sind: das Präsens *ἔχει κληρονομίαν* weist ohne alle Frage in jene Endzeit, und andrer Seits ist *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη* (1 Thess. 1, 10) der Zorn am Ende der Welt. Es darf wohl endlich noch gesagt werden, dass, wenn Gottes Gericht schon über diese Kinder des Ungehorsams erginge, schwerlich noch solche gefunden würden, welche mit solchen leeren Worten, dass Hurerei keine Sünde sei und keine Strafe nach sich ziehe, auftreten. Das Gericht hätte sie, die also reden, denn ihre Thaten werden ihren Worten entsprochen haben, dann ja schon getroffen.

V. 7. Darum werdet nicht ihre Mitgenossen.

Weil um dieser Sünden willen der Zorn Gottes sicher entbrennt, so sollen die Epheser nicht *συμμέτοχοι αὐτῶν* werden. Sie sind noch nicht Genossen, aber sie sind in der grössten Gefahr, es zu werden, es ist das *γίνεσθαι* hier bedeutsam. Wenn sie schon *συμμέτοχοι αὐτῶν* wären, würde Paulus wohl abgestanden haben, sie zu ermahnen: diess wäre dann eine vergebliche Sache gewesen. Die Worte sind bis auf *αὐτῶν* ganz klar:

αὐτῶν aber lässt verschiedene Auffassungen zu. Man kann es auf das unmittelbar vorhergehende *τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*, aber auch auf das bedeutungsvoll vorhin vorangesetzte *διὰ ταῦτα*, also auf die Sünden beziehen. Nur mit dem Genitive der Sache, nie mit dem der Person soll nach v. Hofmann *συμμέτοχος* verbunden werden: diess Adjektiv kommt nur noch ein Mal im Neuen Testamente und zwar in diesem Briefe 3, 6 mit einem Genitive der Sache vor: hat man desshalb aber ein Recht zu sagen, weil dort der Genitiv meldete, an welcher Sache man Antheil hat, muss der Genitiv hier auch auf Sachen und auf keinen Fall auf eine Person weisen? Der Context führt auf *υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*, und da wir bei dieser Auffassung in gar kein Gedränge kommen, so ziehen wir sie mit Theodoretus, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Koppe, Rückert, Harless, de Wette, Meyer, Baumgarten-Crusius vor. Es ist dann allerdings die weitere Frage möglich: dieser bösen Leute Genossen in ihren Sünden, oder in ihren Strafen, welches letztere Koppe, Holzhausen und Baumgarten-Crusius annehmen. Allein, wenn wir den Zusammenhang befragen, so verdient die andere Auffassung den Vorzug, denn es wird sofort gewarnt, dass wir nicht mit jenen bösen Menschen wandeln auf den Wegen der Finsterniss. Wir sollen nicht Sündengenossen jener Kinder des Ungehorsams werden: es verträgt sich diess nicht mit dem Stande, in welchem wir uns jetzt befinden. Es ist ein Wendepunkt in unsrem Leben eingetreten: die Nacht ist vergangen, es ist Tag geworden!

V. 8. Denn ihr waret weiland Finsterniss, nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn. Wandelt wie die Kinder des Lichtes.

Nachdrucksvoll, wie Harless und Meyer schon bemerkt haben, wird *ἦτε* vorangestellt, und durch das dazu gesetzte *ποτέ*, welchem hernach *νῦν* entspricht, noch mehr verstärkt. Ehemals, in vergangenen Zeiten, ein Mal waren sie *σκότος*. Koppe dringt nicht in die Tiefe, wenn er *σκότος* = *ἐσκοτισμένοι* und das gegensätzliche *φῶς* = *πεφωτισμένοι* nimmt. Luther sagt viel tiefer: „wir zuvor nicht allein finster, sondern auch Finsterniss selbst waren, als die nicht allein unwissend und irre gingen, sondern auch Andere in dieselbige Finsterniss brachten und führten mit Worten und Werken.“ Nicht eine Eigenschaft neben anderen Eigenschaften war dieses *σκότος*, sondern das Wesen des Menschen bestand darin, insofern sagt Calvin gut: *tenebras vocat totam hominis naturam ante regenerationem*, aber er verdirbt dieses gute Wort durch das Nachwort: *quia, ubi non lucet Dei claritas, nihil est praeter horrendam coecitatem.* Denn nach dieser Schlussbemerkung scheint er die Finsterniss in der Unwissenheit von Gott und seinen Geboten zu finden, während die Finsterniss hier, man übersehe nicht das folgende *καρπὸς τοῦ φωτός*, ganz wesentlich als finsterer Wille, als finsterer Wandel, d. h. nicht sowohl als intellektueller, sondern als moralischer Schade gedacht ist. Finster war die Erkenntniss, finster der Wille, finster das ganze Leben ehemals: wie konnte es anders sein? Gott ist das Licht und weil das Licht, das Leben, denn das Licht schafft, wie es sich ja schon am ersten Schöpfungstage erweist, das Leben, es ist des Lebens Princip. Von Gott aber waren sie entfernt und entfremdet, somit war Finsterniss und Tod ihr Theil. Sie wandelten nicht bloss in der Finsterniss, sondern die Finsterniss war in sie hineingezogen, hatte alles Licht in ihnen überwältigt und verschlungen, sie zu ihren Gefässen und Werkzeugen gemacht

und sich ganz assimilirt. Aber sie sind nicht mehr Finsterniss, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. Der erste Satz war nicht in Beziehung auf diesen zweiten Satz gedacht, daher fehlte dort μέν, welches Rückert schmerzlich vermisst; er stand absolut da. Dieser Satz tritt aber mit jenem ersten in Bezug, daher das δέ. Wie Tag und Nacht hebt sich bei den Ephesern die Gegenwart von der Vergangenheit ab, ehemals Finsterniss und jetzt φῶς. Das wahrhaftige Licht ist über ihnen aufgegangen und sie haben den hellen Schein des Lichtes im Glauben aufgenommen, so ist es licht geworden in ihrem verfinsterten Verstande, licht geworden in dem finstern Reiche ihrer Sinne und Lüste, licht geworden auf ihrem Lebenswege und sie haben selbst dem Lichte, das in dem Herrn sie besucht hat, so rückhaltslos sich hingegeben, sich so völlig erschlossen, dass dieses Licht eine Bleibestätte in ihnen gefunden hat und aus ihnen hell in diese Welt hineinleuchtet. Sie haben das Licht und sind selbst Licht ἐν κυρίῳ. Freilich will v. Hofmann ἐν κυρίῳ nicht mit φῶς verbinden, sondern mit περιπατεῖτε, wie er denn νῦν δὲ φῶς nicht als Gegensatz zu dem ἦτε γάρ ποτε σκότος nimmt, sondern als Apposition zu dem Subjekte in περιπατεῖτε, wornach er übersetzt: nun aber Licht seiend, wandelt wie die Kinder des Lichtes im Herrn. Wir können aber weder das Eine noch das Andere empfehlen: wenn der Herr als derjenige angegeben werden sollte, in dem sie wandeln sollen, so müsste man erwarten, dass Paulus die ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια nicht als Früchte des Lichtes, sondern als Wirkungen des Herrn, in dem wir wandeln, bezeichnete und wenn von νῦν δὲ φῶς — περιπατεῖτε nur ein Satz sein soll, so wird das in περιπατεῖτε nur indicirte Subjekt von zwei Appositionen — φῶς und ὡς τέκνα φωτός — wahrhaft erdrückt. Wir vermeiden diese Ueberladung und jene Unangemessenheit, wenn wir bei der allgemein recipirten Satztheilung verbleiben und nach ἐν κυρίῳ ein Komma setzen. Nach Luther will dieser Zusatz sagen, dass wir durch Christum erleuchtet sind, allein διά hätte dann hier stehen müssen: Calvin bemerkt: *nota, in Domino nos dici lumen, quia extra Christum Satan omnia occupat, quem scimus principem esse tenebrarum:* wir sind eben nur in so fern und so lange Lichter, als wir in dem Herrn leben, weben und sind, als Jesus Christus, das Licht der Welt, unser Lebenselement, unser Leben ist. Licht sind wir und weil wir das sind, so müssen wir das auch beweisen, wir müssen uns als dem Lichte Entsprosste, als dem Lichte Angehörige, als Lichtkinder darstellen. Die Ermahnung ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε tritt ohne οὖν oder dergleichen etwas ein: sie wird durch dieses Nichtvermitteltsein um so energischer, Meyer verweist auf Stallbaum's Bemerkung zu Plato's *Gorgias p. 510. C.* und Dissen *ad Pindar. Exc. II. p. 276.* Was wir sind, das sollen wir auch beweisen: sind wir Lichter, so soll unser Licht aber auch leuchten vor den Leuten, dass sie unsre guten Werke sehen, und unsren Vater in dem Himmel preisen.

V. 9. Denn die Frucht des Lichtes ist allerlei Gütigkeit und Gerechtigkeit und Wahrheit.

Ich kann Calvin nicht ganz beistimmen, wenn er zu diesem Verse bemerkt: *inserit hanc parenthesin, ut viam indicet, qua ambulare filios lucis convenit. quanquam non ponit integram descriptionem, sed tantum exempli causa attingit partes quasdam sanctae et piae vitae.* Denn eine Parenthese ist nicht nöthig und schwerlich führt Paulus hier beispielsweise einige Stücke des gottseligen Lebens an. Eng schliesst sich dieser Satz an den letzten Vers:

dieser Anschluss verräth sich nicht nur in dem absichtlich gewählten Ausdruck: *καρπὸς τοῦ φωτός* — welche Lesart mit Recht jetzt allgemein der *lectio recepta καρπὸς τοῦ πνεύματος* vorgezogen wird, ohne Zweifel ist aus Gal. 5, 22 sie hier eingetragen worden, ohne dass sie sich vollständig mit jener deckt; denn *τὸ πνεῦμα* ist das Princip, welches dieses *φῶς*, dem die drei genannten Stücke entstammen, schafft —, sondern ist noch ganz ausdrücklich durch *γάρ* markirt. Was das heisst, was dazu gehört, als Kind des Lichtes zu wandeln, führt dieser mit *γάρ* eingeführte Satz aus: wer im Lichte wandelt, der bringt die Frucht des Lichtes, der bringt Frucht, denn das Licht ist eine lebendige, eine wirksame Kraft. Die Frucht aber des Lichtes besteht, sie entfaltet sich in einer heiligen Trias, von der aber jedes einzelne Glied wieder eine reiche Menge in sich schliesst: es werden durch *πάσῃ* die abstrakten Begriffe erfüllt und concret. Chrysostomus, Theophylactus und Oecumenius schon haben die *ἀγαθωσύνη* als Gegensatz zur *ὀργή*, die *δικαιοσύνη* als Gegensatz *πρὸς τοὺς πλεονεκτοῦντας*, und die *ἀλήθεια* als Gegensatz *πρὸς τὴν ψευδῆ ἡδονήν* genommen. Luther fasste Gütigkeit und Gerechtigkeit als wider den Geiz, und Wahrheit als wider die Heuchelei und Lügen gesagt. Allein alle diese Beziehungen sind höchst gezwungen, wie ja auch *ἀγαθωσύνη* gar nicht die *χρηστότης* bezeichnet, sondern die sittliche Tüchtigkeit. Die ganze christliche Sittlichkeit ist in jedem dieser drei Worte enthalten, nur in verschiedener Form: Baumgarten-Crusius findet hier auch die christliche Tugend von den drei Seiten: die innerliche, die im Verhältnisse zu Menschen, die höhere, auf Gott bezogene: bezeichnet. Das sittlich Gute ist das, was gut, was recht, was wahr ist, je nach dem man seinen Standpunkt nimmt. Das Licht wirkt in uns das Gutsein aus, indem es uns mit dem höchsten Gute in Verbindung setzt und uns ihm assimilirt: es wirkt in uns das Gerechtsein weiter aus, denn wer gut ist, gibt jedem das ihm Gebührende, lässt jedem sein Recht widerfahren; und endlich wirkt es in uns das Wahrsein aus, denn es ist des Lichtes Art und Natur, dass es klar und durchsichtig ist, es duldet keinen Schein, kein Heuchelwesen.

---

7. Der Sonntag Laetare.

Gal. 4, 21—31.

Mit diesem Sonntage tritt eine Wendung ein in den Fastenperikopen: der Name des Tages schon verräth uns das. Ein Freudenruf wird auf einmal laut: *Laetare!* ruft der Introitus der alten Kirche, *Jerusalem et conventum facite omnes, qui diligitis eam,* und in diesen Jubel stimmt die Epistel von ganzem Herzen ein, heisst es doch in ihr wieder V. 27: *Laetare!* Die Monotonie der drei ersten Perikopen nimmt ein Ende: die evangelischen wie die epistolischen Texte schlagen neue Bahnen ein. Die alte Kirche kannte Ostern nur mit seinem Januskopfe, als *πάσχα σταυρώσιμον* und *πάσχα ἀναστάσιμον*: bisher war das erste Angesicht, das ernste, dem Tode geweihte, berücksichtigt worden, jetzt geschieht dem andern Angesichte, der fröhlichen, Leben spendenden Kehrseite, sein Recht und seine Ehre. Lisco aber trifft den Nagel nicht auf den Kopf, wenn er unsre Epistel

durch das Evangelium und zwar durch das Bekenntniss des Volkes, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον — Joh. 6, 14 lässt eingeführt werden. Jener Prophet soll der von Mose (Deut. 18, 15) verheissene grössere Prophet sein, und die Epistel soll nun darstellen, welche herrlichen Vorzüge das Neue Testament vor dem Alten besitzt. Sehr gut macht aber Alt darauf aufmerksam, dass an dem Sonntage Oculi die *abrenunciatio* den Taufkandidaten abgenommen wurde, wesshalb jener Sonntag vielfach *dominica abrenunciationis* genannt wurde: Laetare, vielfach auch *dominica redemptionis* geheissen, stelle denselben den herrlichen Stand der christlichen Freiheit, die Gnade und Wahrheit des Gnadenbundes vor, um sie zu der bei dem Taufakte vor sich gehenden *addictio* oder *sponsio* anzufeuern. Wir können jetzt noch mit dieser Epistel trefflich gewähren: der Gnadenbund, welchen der leidende und auferstehende Herr geschlossen, der Gnadenstand, in welchen er uns durch das Verdienst seines Leidens und Sterbens und durch die Kraft seiner Auferstehung versetzt hat, verlangt nothwendig Beachtung und Behandlung.

V. 21. Saget mir, die ihr unter dem Gesetze sein wollt, hört ihr das Gesetz nicht?

Eine Frage wirft Paulus auf, *urget quasi praesens: dicite*, sagt Bengel sehr gut, aber er nennt die, welche er um eine Antwort drängt, nicht mit Namen. Wem gilt die Frage? Koppe, Flatt, Rückert antworten: Heidenchristen; Schott, de Wette u. A. aber: Judenchristen. Meyer sagt, den von den Pseudoaposteln verführten, judaistisch-gesinnten Lesern, welche theils Heiden-, theils Judenchristen waren: Wieseler dagegen denkt an diejenigen unter den galatischen Christen, welche sich dem Gesetze zu unterwerfen Lust hatten und somit auf dem Wege waren, trotz ihres Christenthums vom Gesetze das Heil zu erwarten: alle Christen sollen hier nach v. Hofmann ohne Unterschied wie 4, 9 angeredet werden. An Heidenchristen im Allgemeinen kann aber diese Frage nicht gerichtet sein, sie setzt ja voraus, dass die Angeredeten drauf und dran sind, sich unter die Knechtschaft des Gesetzes Mosis zu begeben: ebenso wenig aber auch an alle Christen insgesammt, denn nicht Alle in den galatischen Gemeinden waren in dieses Schwanken hineingerathen. An Judenchristen und judenchristlich-gesinnte Heidenchristen wendet der Apostel sich mit seiner Frage: denn wir finden in diesem Satze: λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; eine völlig ausgebildete Frage und können uns nicht entschliessen, mit v. Hofmann in der ersten Auflage den mit οἱ beginnenden Satz bis ἀκούετε als einen Relativsatz zu nehmen, wonach οἵ geschrieben und übersetzt werden muss: saget mir, ihr, die ihr unter dem Gesetze sein wollend das Gesetz nicht höret. Es scheint uns diese v. Hofmannsche Konstruktion, nach welcher die Frage, welche Paulus hier im Sinne hatte, in veränderter Form erst V. 30 hervortritt, höchst gezwungen und falsch: in der zweiten Auflage ist der Verfasser desshalb auch wieder zu der gewöhnlichen Interpunktion zurückgekehrt. Diese macht durchaus keine Schwierigkeiten und leidet auch nicht an der mindesten stylistischen Härte. Wir können uns aber diese Judaisten nicht so weit fortgeschritten denken, als Meyer und vor ihm schon der alte Chrysostomus, welcher zu dieser Stelle schreibt: καλῶς εἶπεν, οἱ θέλοντες, οὐ γὰρ τῆς τῶν πραγμάτων

ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων ἀκαίρου φιλονεικίας τὸ πρᾶγμα ἦν. Der Kirchenvater schiebt aber ganz willkürlich dem *θέλοντες* einen geheimen Sinn unter: wenn es mit den Apostrophirten in Galatien so gestanden hätte, dass sie selbst das Gesetz, welches sie den Andern auf den Nacken legen wollten, nicht mit einem Finger hätten anrühren wollen, so hätte Paulus sicher diese Heuchelei und Unlauterkeit an das Licht gezogen. Sie sind wirklich Willens, das Gesetz auf sich zu nehmen, denn sie haben sich einreden lassen, dass das Evangelium nicht ausreichend sei zur Seelen Seligkeit. An diese, welche drauf und dran sind, zu dem Evangelium auch noch das Gesetz auf sich zu nehmen — wären sie schon so weit gediehen, als Meyer angibt, so hätte der Apostel sich jede Einrede ersparen können — richtet sich die Frage: *τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;* Der Ausdruck *νόμος* wird in unsrem Verse, wie diess von allen Auslegern anerkannt wird, doppelsinnig gebraucht: das erste Mal ist *νόμος* das in den fünf Büchern Mosis enthaltene mosaische Gesetz und das andere Mal der Pentateuch selbst, der von seinem wesentlichen Inhalte den Namen *νόμος* empfangen hat, vgl. Matth. 12, 5. Luc. 10, 26. 24, 44 u. ö. Das Zeitwort *ἀκούειν* kann, das wollen wir nicht leugnen, bedeuten *nosse, notum habere,* was Meyer hier empfiehlt, auch *intelligere,* was Hieronymus *(audit ergo legem, qui iuxta Paulum non superficiem, sed medullam eius introspicit),* Koppe, Rosenmüller, Flatt, Schott, Olshausen wollen, auch *aures praebere, πείθεσθαι*, so schon Theodoretus, Erasmus, Grotius, de Wette, Ewald, Wieseler: allein zuerst heisst *ἀκούειν* doch *audire,* und mit dieser Bedeutung reichen wir hier vollständig aus. Bengel merkt an: *in lectione publica. proinde agitis, ac si nil de Abrahamo in lege scriptum audiretis.* Meyer geräth aber auf ganz falsche Bahnen, wenn er annimmt, dass hier darauf angespielt werde, dass jene Pseudoapostel die Vorlesung des Gesetzes in den Gottesdiensten ihrer Anhänger befohlen und ihre Leute veranlasst hätten, an den Gottesdiensten der Synagoge Antheil zu nehmen. Das Gesetz, das Alte Testament wurde in den Zeiten der Apostel als das bis dahin einzig in Schrift gefasste Gotteswort bei den Gottesdiensten regelmässig verlesen.

V. 22. Denn es steht geschrieben, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien.

Schwerlich hatte Paulus übersehen, dass Abraham ausser diesen beiden Söhnen noch andere hatte: diese anderen kommen hier aber nicht in Betracht, denn sie existirten noch nicht zu der Zeit, da diese Geschichte spielte, welche hier erwähnt wird. Abraham zeugte erst nach Sara's Tode nach Genes. 25, 1 diese anderen Söhne. Mit dem *γεγράπται* wird auf Genes. 16, 1 ff. und 21, 1 ff. verwiesen, mit *γάρ* aber der Beweis eingeführt, dass sie das Gesetz, welches sie hören, mit hörenden Ohren nicht hören. Gut bemerkt Bengel zu *Ἀβραάμ*, *cuius filii esse vultis:* auffallend ist aber, dass weder Hagar noch Sara hier mit Namen genannt werden. Dass diese beiden Personen seinen Lesern vollständig bekannt sind, deutet Paulus mit dem bestimmten Artikel vor *παιδίσκης* und vor *ἐλευθέρας* an: absichtlich aber verschweigt er die Namen, wie er auch die Namen der beiden von ihnen geborenen Söhne weglässt, denn auf die Namen kommt ihm in seiner Beweisführung gar nichts an, sondern allein auf den Charakter, auf den Stand, auf das Verhältniss, in welchem sich die beiden Mütter in dem Hause des Abraham befanden. Davon hängt die Entschei-

dung ab, denn nach jüdischem und heidnischem Gesetz ist nur der Sohn, welchen der Herr mit der freien Frau erzeugt hat, Kind und Erbe im Hause, während der Sohn, welchen er von einer Magd, einer Sclavin erzielt hat, im Sclavenstande, in der Knechtschaft verbleibt.

V. 23. Aber der von der Magd war nach dem Fleische geboren; der aber von der Freien ist durch die Verheissung geboren.

Abraham hatte allerdings, ehe er den Ismael mit der Hagar zeugte, schon Verheissungen von Gott empfangen und empfing ja auch, nachdem Ismael ihm geboren war, seinetwegen eine Verheissung: aber Ismael ist weder *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* noch *κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν* geboren worden: *ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται.* Wie Andere, die von Weibern geboren werden, ist Ismael geboren worden: er ist aus des Fleisches Lust und Kraft in Befriedigung des Geschlechtstriebes erzeugt worden. Nicht so Isaak: *ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας*, wozu Meyer ganz richtig bemerkt, dass es nicht mit Grotius, Rosenmüller und Mehreren so zu rationalisiren sei: *per eam vim extraordinariam, quam Deus promiserat,* wodurch die Geschichte Gen. 17, 16. 18, 10 verletzt werde; sondern heisse durch die Kraft der Verheissung, so dass bei der Zeugung Isaak's (Matth. 1, 2. Luc. 3, 34) die übernatürliche Kraft der Verheissung Gottes das Vermittelnde des Erfolges war, welcher ohne solche Einwirkung der göttlichen Verheissungskraft (Gen. 18, 14) nicht eingetreten wäre, da beide Eltern an sich zur Zeugung Isaak's unfähig waren, denn Sara war unfruchtbar und Beide waren schon zu alt. (Gen. 18, 11. Röm. 4, 19.) Isaak ward von Abraham nicht erzeugt aus dem Willen und Vermögen seines Fleisches, sondern aus Gehorsam gegen Gottes Verheissung und aus der durch jene ihm mitgetheilten Kraft.

V. 24. Die Worte bedeuten etwas. Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berge Sinai, das zur Knechtschaft gebieret, welches ist die Hagar.

Was dort in dem Gesetz erzählt wird, ist nach Paulus Ueberzeugung in höchstem Grade bedeutsam. Er hebt seine Erklärung an mit den Worten: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.* Nur dieses eine Mal steht dieses Zeitwort in dem Neuen Testamente. Es ist aus *ἄλλο* und *ἀγορέω* = *ἀγορεύω* gebildet und heisst entweder anders reden, als man im Sinne hat, also versteckt, verhüllt, *ἐν παροιμίαις*, Joh. 16, 25, oder ein Anderes, als die Worte an und für sich lauten, sagen, also dem Buchstaben, dem Wortlaute einen andern Sinn unterschieben. In welchem Sinne hat Paulus nun diess: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* gemeint? Will er sagen, dass Moses in jene Erzählung selbst diesen tieferen mystischen Sinn hineingelegt habe oder dass er, Paulus, in jener einfachen Geschichte diesen Tiefsinn, diese *ὑπόνοια* finde. Mit Recht verwerfen alle neueren Ausleger, wie de Wette, Rückert, Meyer, Wieseler, v. Hofmann die Auffassung Luther's *(non quod in Genesi allegorice sint intelligenda, sed apostolus a se dicta per allegoriam, quae illic ad litteram dicuntur, significat);* Paulus will nicht sagen: ich deute jene Geschichte mir in dieser Weise allegorisch, sondern: jene Geschichte will allegorisch verstanden sein und dieses besagen. Man bedenke doch: Paulus will einen Nachweis liefern, er will aus dem Gesetze denen, die an das Gesetz glauben, darthun, dass die Unterstellung unter das Gesetz unverträglich ist mit der Kindschaft bei dem Vater; wie kann er sich da einen Erfolg ver-

sprechen, wenn er seine Rede damit beginnt, dass er sich die Freiheit nehme, einem Schriftstück aus seinem Eigenen einen ganz besonderen Sinn unterzulegen. Diese Vorrede hätte ja den ganzen folgenden Beweis schon in die Luft gehoben: wir müssten sonst mit Clericus *(quis legens hanc historiam de re eius modi cogitaret, cum interpretationes allegoricae, qualis haec est, nequaquam necessario ex verbis scripturae colligantur? igitur sine dubio nota erat allegoria, licet forte paullo aliter a Iudaeis exprimeretur)* annehmen, dass die Juden diese Stelle schon ähnlich allegorisch verstanden hätten. Dieser Fall ist aber nicht denkbar, die Juden hielten das Gesetz nicht für etwas, das zu weichen habe, wenn die Kindschaft in ihr volles Recht eintreten solle, sie glaubten ja vielmehr, dass Gesetz und Kindschaft recht gut neben einander bestehen könnten. Paulus ist der festen Ueberzeugung, dass der tiefe Sinn, welchen er in der angezogenen Schriftstelle findet, von dem Gesetze, von dem Verfasser des Gesetzes selbst dahinein gelegt worden ist, dass er nur an das Licht zieht, was wirklich in jener Stelle liegt: ja er ist der Ueberzeugung, dass dieser Sinn jedem, der das Gesetz nur liest, ganz von selbst sich aufdringe, so klar und deutlich liege er in dieser Geschichte zu Tage. Er hätte sonst nicht gefragt: *οὐκ ἀκούετε*, V. 21. Seine Leser glaubten diess ihm auf das Wort. War sein persönliches Ansehen auch bei Vielen erschüttert, so hatte die allegorische Auslegung doch für sie etwas Bestechendes, Bezauberndes, Zwingendes. Bei Heiden und Juden stand damals die allegorische Deutung in vollster Blüthe, sie ward nicht als ein exotisches Gewächs, als eine Zier- und Wucherpflanze angesehen, sondern als ein einheimisches, berechtigtes, nothwendiges Produkt. Die Anhänger des Heraklit hatten schon zu Plato's Zeiten die allegorische Auslegungsweise in Curs gesetzt, sie bestand vollkommen zu Recht, denn es hiess: *Ὅμηρος πάντως ἠσέβησεν, εἰ μὴ ἀλληγόρησεν*. Die Juden waren in Alexandrien mit dieser feinen Kunst, in welcher der Geistreichthum leicht glänzende Triumphe feiern kann, zuerst bekannt geworden und hatten, wie wir aus Philo sehen, Geschmack daran gefunden und es auch zu einer nicht unbedeutenden Meisterschaft darin gebracht. Von Alexandrien aus hatte diese Methode sich nach Jerusalem verpflanzt, in allen jüdischen Schulen ward sie gepflegt: allgemeiner Glaubensartikel war, wie es in Synopsis Sohar. p. 25, 1 lautet: *quicunque dicit, narrationes legis alium non habere sensum, quam illius tantum historiae, istius crepet spiritus.*

Wenn nun aber die Worte: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* aussagen, dass Paulus einen tieferen Sinn in jene Geschichte von dem Geschichtsschreiber hineingelegt erkennt, so ist die Frage noch, ob ihm die Geschichte an und für sich noch Werth und Gültigkeit hat. Die griechischen Allegoriker hielten den Text, den sie allegorisch auslegten, für eine Fabel, für nichts als für eine poetische Einkleidungsform: aber schon Philo wagte nicht, die Geschichten des Alten Testamentes, die er durch den Schlüssel der Allegorie erschloss, für heilige Sage, für Erfindungen zu erklären; er hielt entschieden an der Wirklichkeit, an der Thatsächlichkeit jener allegorisch ausgelegten Geschichten fest. Paulus hat hier schon in V. 22 vorausgeschickt, dass er jene Geschichten nicht als Mythus, sondern als wirkliche Historie fasst, er sieht nur in dem, was sich da in der That und Wahrheit äusserlich zugetragen hat, noch ein Anderes, eine religiöse Wahrheit veranschaulicht. Nach Chrysostomus und allen Vätern, nach Luther und Calvin,

nach Grotius, Bengel, Winer, Usteri, de Wette, Wieseler, v. Hofmann u. A. hätte nun Paulus statt *ἀλληγορούμενα* ebenso gut schreiben können: *ἅτινά ἐστιν ἀντίτυπα τῶν μελλόντων;* nach Meyer aber mit Nichten. Es wird wohl in der strengen Wissenschaft zwischen Typologie und Allegorie ein Unterschied gemacht, wie denn der Typus eine objektive Grösse, sei es aus der sichtbaren, sei es aus der unsichtbaren Welt, ist und somit Objektivität und Realität nothwendig fordert, während die Allegorie aller objektiven Thatsächlichkeit vollständig entrathen kann; und der Typus weiterhin in einem bestimmten Antitypus sein Ende und Genüge findet, während die Allegorie nicht in einem Punkte zur Ruhe kommt, sondern wie ein Proteus die wunderbarsten Umgestaltungen verträgt. Aber ich glaube nicht, dass Paulus hier die Worte in ihrer wissenschaftlichen Schärfe genommen hat, er sprach, wie man im gewöhnlichen Leben in gebildeten Kreisen seiner Zeit redete und in diesen beobachtete man diese Unterschiede nicht, wie z. E. Philo selbst sagt *(de opif. mund. tom. 1, p. 38, 10): ἐστὶ δὲ ταῦτα οὐ πλάσματα μύθων, ἀλλα τρόπον τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν παρακαλούντων.* Etwas Typisches, eine Realweissagung findet Paulus in jener Geschichte mit Isaak und Ismael. Ehe wir hierauf näher eingehen, müssen wir aber noch zwei Fragen berühren.

Erstens: Paulus legt die Schrift allegorisch aus, hat er dazu ein Recht: und zweitens: er bedient sich dieser allegorischen Auslegung zu einem Beweise der Wahrheit: ist diese Beweisführung zwingend? Calvin hat die erste Frage schon behandelt und spricht sich sehr besonnen und eingehend also aus: *caeterum quia scribit, haec esse ἀλληγορούμενα, inde occasionem arripuit Origenes et cum eo permulti alii, scripturae a genuino sensu huc illuc torquendae. sic enim colligebant, literalem sensum nimis humilem esse et abiectum: latere igitur sub literae cortice altiora mysteria, quae non aliter erui possent, quam allegorias cudendo. atque id non difficulter obtinuit: nam speculationes, quae speciem argutiae prae se ferunt, semper mundus praetulit solidae doctrinae et praeferet. tali approbatione crevit magis ac magis licentia: ut in tractandis scripturis ludere non modo impune permissum fuerit, sed etiam summae laudi tributum. neminem siquidem multis saeculis ingeniosum putarunt, nisi qui subtiliter transfigurare sacrosanctum Dei verbum sciret et auderet. hoc procul dubio Satanae commentum fuit ad elevandam scripturae auctoritatem et verum ex lectione illius tollendum usum. quam profanationem ultus est Deus iusto iudicio, cum adulterinis glossis passus est puram intelligentiam obrui. scriptura, inquiunt, foecunda est, ideoque multiplices sensus parit.* Er sagt dann weiter über die rechte allegorische Auslegung: *ego scripturam uberrimum et inexhaustum omnis sapientiae fontem esse fateor: sed eius foecunditatem in variis sensibus nego consistere, quos quisque sua libidine affingat. sciamus ergo eum esse verum scripturae sensum, qui germanus est ac simplex: eumque amplectamur et mordicus teneamus. fictitias expositiones, quae a literali sensu abducunt, non modo negligamus tamquam dubias, sed fortiter repudiemus tamquam exitiales corruptelas. verum quid respondebimus ad Pauli verbum? certe non intelligit Mosem eo consilio scripsisse, ut historia in allegoriam verteretur, sed admonet, qualiter praesenti causae historia conveniat: nempe si figurate illic delineatam nobis ecclesiae imaginem observemus. neque vero aliena est ab genuino literae sensu eiusmodi anagoga, quum a familia Abrahae similitudo ducitur ad ecclesiam. quemadmodum enim Abrahae domus tunc fuit vera ecclesia,*

ita minime dubium est, quin praecipui et prae aliis memorabiles eventus, qui in ea contigerunt, nobis totidem sint typi. sicut ergo in circumcisione, in sacrificiis, in toto sacerdotio levitico allegoria fuit: ita etiam in domo Abrahae fuisse dico. sed id non facit, ut a literali sensu recedatur. summa perinde est, acsi diceret Paulus, figuram duorum testamentorum in duabus Abrahae uxoribus et duplicis populi in duobus filiis veluti in tabula, nobis depictam. et certe Chrysostomus in vocabulo allegoriae fatetur esse catachresin: quod verissimum est.

Wie steht es nun aber um die Beweiskraft dieser allegorischen Auslegung? Calov, Perizonius, Storr, Olshausen u. A. wollen hier noch einen Beweis voller Kraft finden: Luther war schon anderer Ansicht, er sagt von dieser Allegorie des Apostels in seinem Commentare zur Genesis: *in acie minus valet* (in der alten Uebersetzung: ist zum Stich zu schwach, denn sie weichet ab von dem historischen Verstand). Wir werden mit de Wette, Wieseler, Meyer, v. Hofmann dem Reformator beipflichten müssen, können uns aber durch Baur's Wort: es kann nichts ungereimter sein als das Bestreben der Interpreten, die Argumentation des Apostels als eine objektiv wahre zu rechtfertigen: nicht abhalten lassen, in dieser Beweisführung des Apostels doch einen objektiven Wahrheitskern anzuerkennen. Zwingend war diese Deduktion für die an die allegorische Schriftauslegung glaubenden Widersacher des Apostels: er ist diesen Juden ein Jude geworden und bedient sich der Mittel, welche er in ihren Schulen gelernt hat, er schlägt sie so mit ihren eigenen Waffen und er kann das mit gutem Gewissen, denn selbst den Fall gesetzt, dass er die Unstichhaltigkeit seiner Deduktion durchschaut hätte, was immer noch gefragt werden kann, so konnte er so reden, wie er geredet hat, weil in jenem Faktum sich die Wahrheit darstellt, dass die Verheissung nicht geschmälert werden kann, dass Alles, was aus dem Geist geboren ist, mit Allem, was aus dem Fleische geboren ist, unverträglich ist. Was den Galatern als strikter Beweis galt, gilt uns nur noch als eine geistreiche Parallele.

Nachdem Paulus erklärt hat, dass jene historischen Thatsachen eine tiefere, mystische Bedeutung haben, macht er sich daran, die Allegorie in ihren Grundlinien zu zeichnen. Er beginnt mit dem Hauptsatze: *αὗται γάρ εἰσιν αἱ δύο διαθῆκαι*. Die Meinung Calov's und Anderer ist entschieden abzuweisen, dass *αὗται* nämlich statt *ταῦτα* sc. *τὰ ἀλληγορούμενα* stehe; *αὗται* bezieht sich auf die beiden Feminina in dem vorhergehenden Verse: *τῆς παιδίσκης* und *τῆς ἐλευθέρας*. Diese beiden Frauen bedeuten *αἱ δύο διαθῆκαι*, die zwei bekannten Bündnisse, welche Gott mit den Menschen geschlossen hat, und nicht, wie Usteri hier *διαθῆκαι* nimmt, letzte Willenserklärungen, Testamente, was es auch nicht 3, 15 bedeutet. Hagar, können wir schon erwarten, weil Abraham zuerst mit ihr einen Sohn zeugte, repräsentirt den alten Bund, Sara aber, mit welcher der Erzvater erst später kraft der Gottesverheissung einen Sohn erzielte, den neuen Bund, welcher ja auch auf Verheissung ruht. Mit diesen allgemeinen Andeutungen begnügt sich aber Paulus nicht: er unternimmt es, diese Aufstellung, dieses Thema zu beweisen. Er spielt nicht, wenn er Hagar als Repräsentantin des alten Bundes fasst: Hagar und der alte Bund decken sich vollständig. Es heisst: *μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ*. Wir ersehen aus dem hier stehenden *μέν*, dass der Apostel im Sinne hatte, die Congruenz des neuen Bundes mit Sara, der Freien, in einem conformen,

parallelen Satze auszuführen: statt aber später zu schreiben: *δευτέρα δὲ ἀπὸ ὄρους Σιὼν, διὰ πνεύματος εἰς ἐλευθερίαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Σάῤῥα,* geht er ganz aus dieser strengen Form heraus und bildet in V. 26 einen ganz neuen, unabhängigen Satz. Der erste Bund wird als *διαθήκη ἀπὸ ὄρους Σινᾶ* bezeichnet. Diese Bezeichnung ist mir wenigstens befremdlich: unstreitig hätte dem Apostel näher gelegen, den ersten Bund kurzweg als Bund des Gesetzes zu benennen. Er muss zu dieser Bezeichnung seinen Grund gehabt haben; diejenigen Ausleger, welche in dem folgenden Verse die recipirte Lesart annehmen, können ganz einfach sagen, eben weil in Arabien der Berg Sinai genannt wird Hagar, hebt Paulus hier hervor, dass der erste Bund von dem Berge Sinai = Hagar herrühre. Wir werden später unsre Gründe gegen die *lectio recepta* vorbringen und haben hier diese auffallende Umschreibung des Gesetzesbundes anders zu erklären. Die Unterthanen des Gesetzes werden hier als Kinder des Gesetzes, das Gesetz als die sie gebärende Mutter angesehen; schon um dieses Umstandes willen konnte Paulus hier den Berg Sinai zur Bezeichnung des alten Bundes wählen. Schauet den Felsen an, davon ihr gehauen seid, und des Brunnens Gruft, daraus ihr gegraben seid; schauet Abraham an, euren Vater, und Sara, von welcher ihr geboren seid, heisst es Jesaj. 51, 1 und 2: die Berge, die Felsen erscheinen hier als die Stammhalter und Säulen des Volkes. Und dann hebt Paulus die auf Sinai geschehene Schliessung dieses Bundes in der Absicht hervor, damit gleich anzudeuten, dass dieser Bund nicht in's Land der Verheissung gehört, sondern ausserhalb seiner heiligen Grenzen sich befindet. Schwerlich dürfte Meyer im Rechte sein, wenn er *ἀπὸ ὄρους Σινᾶ* nur bestimmter und bezeichnender sagen lässt, was durch einen blossen Genitiv schon hätte ausgedrückt werden können. Der blosse Genitiv hätte viel schärfer als unser *ἀπό* die Zusammengehörigkeit des Bundes und des Sinai ausgesagt; aber der alttestamentliche Bund hängt und klebt gar nicht in solcher Weise an dem Berge Sinai. Nicht auf dem Sinai steht der Tempel der Kinder Israel, die Offenbarungsstätte des Heiligen in Israel. Der alte Bund ist gleichsam gewandert von dem Sinai nach dem Moria: er hat nur von dem Berge Sinai seinen Ausgang genommen, durchaus aber nicht diesen Berg als seine Bleibestätte betrachtet. Dieser Bund, welcher von dem Berge Sinai entstammt, hat seine Kinder nicht zur Freiheit geführt, nicht zur Freiheit der Kinder Gottes wiedergeboren. Die Kinder des alten Bundes gleichen dem Ismael, dem Sohne der ägyptischen Magd, der ja auch nicht als Sohn vom Hause, als Freier geboren wurde, sondern als Sohn der Magd selbst fort und fort ein Knecht blieb. Die Galater mussten Paulus vollkommen verstehen, denn er hat in den vorausgegangenen Kapiteln ihnen vorgeführt, dass das Gesetz nicht gegeben ist, um die Sünde niederzutreten und von ihr zu erlösen, sondern *τῶν παραβάσεων χάριν*, um die in uns ruhende Sünde aufzustacheln, zu entflammen, zu beleben, um uns zu der Erkenntniss zu führen, dass wir voll Sünde sind und ganz ausser Stande, von der Knechtschaft derselben uns zu emancipiren. Das Gesetz, welches alles Fleisch unter die Sünde beschliesst, macht uns in doppeltem Sinne zu Knechten derselben, aktiv, indem es die Sünde in uns mehrt und schärft, und passiv, indem es uns die Sündenknechtschaft tief fühlen lässt, die Sünde als Schuld uns auf das Gewissen legt. Dieser Bund, der nicht zur Freiheit leitet, ist die Hagar; dieser sinaitische Bund ist das, was in jener Erzählung die Hagar ist, ist der

Antitypus der Hagar; ἥτις ist übrigens das Subjekt, und nicht, wie Bengel will, das Prädikat.

V. 25. Denn der Berg Sinai ist in Arabien; sie steht aber mit dem jetzigen Jerusalem in gleicher Linie, denn sie dient mit ihren Kindern.

Wir verwerfen mit Bengel, Lachmann, de Wette, Wieseler, v. Hofmann u. A. mehr die *lectio recepta:* τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, wofür nicht bloss die Kirchenväter Cyrillus, Epiphanius, Joh. Damascenus, der Ambrosiaster, Hieronymus, Augustinus u. A., sondern auch die geachtetsten Codices, unter welchen sich auch der Sinaiticus befindet, lesen: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, und haben darnach übersetzt. Die Konjektur des berühmten Philologen Richard Bentley, dass Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ unächt sei und der Text ursprünglich gelautet habe: τὸ δὲ Ἄγαρ συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, sowie die Meinung von Schott, dass hier eine Doppelglosse vorliege, dass zuerst die Worte τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ in den Text eingeschoben seien und hernach vor Σινᾶ das Nomen Ἄγαρ gesetzt und δέ in γάρ verwandelt worden sei, notiren wir bloss, da es ganz willkürliche Einfälle sind, welche sich auf nichts in den alten Handschriften stützen können. Wer nun mit der Vulgata, Luther, Calvin, Wetstein, Winer, Rückert, Reiche, Ewald, Meyer, Tischendorf die recipirte Lesart festhalten will, muss erklären: denn das Wort Hagar bedeutet in Arabien, d. h. bei den Arabern, den Berg Sinai, und mit Meyer diese Auffassung so etwa motiviren. Das eben gesagte ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ erhält nun eine Begründung aus der Identität des Namens: Hagar mit dem des Berges Sinai. „Im Arabischen heisst حَجَر *lapis* und obgleich keine alten Zeugnisse weiter aufbehalten sind, dass die Araber den Sinai κατ' ἐξοχήν den Stein genannt haben, so sagt doch schon Chrysostomus, dass in ihrer Landessprache der Name Sinai so gedolmetscht werde, ja Büsching, Erdbeschreibung V. p. 535 führt das Zeugniss des Reisenden Harant an, dass die Araber den Sinai noch immer Hadschar nenneten, was freilich keine ferneren Zeugnisse der Reisenden gefunden hat. Vielleicht war (und ist) es bloss Provinzialname, in der Umgebung des Berges gangbar, aus der granitigen Beschaffenheit der Gipfel (Robinson I. p. 170 f.), welcher auch die wahrscheinliche Bedeutung des Hebräischen סִינַי, der Zackige (cf. Knobel zu Exodus p. 190) entspricht, sehr erklärlich, und dem Apostel, wenn nicht anderweitig schon, durch seinen Aufenthalt in Arabien (Gal. 1, 17) bekannt geworden. Vgl. auch Ewald p. 495. Reiche p. 63. Freilich entspricht der Name der Hagar eigentlich nicht dem Worte حَجَر, sondern dem هجر *fugit,* allein die allegorisirende Namendeutung ist zu wenig an buchstäbliche Strenge gebunden, um nicht schon die Aehnlichkeit des Wortes und den wesentlichen Gleichklang zu ihrem Zwecke hinreichend zu finden, wofür wir Matth. 2, 23. Joh. 9, 7 noch stärkere und kühnere Beispiele haben." Jedenfalls ist diese Auffassung der *lectio recepta* der andern, welche Calvin, Beza, Estius, Wolf u. A. vertreten, vorzuziehen, nach welcher dieser Satz in dem Sinne genommen wird, denn Hagar ist ein Typus des Berges Sinai in Arabien: hiergegen spricht auf das Entschiedenste der Artikel τό vor Ἄγαρ, es hätte unbedingt dann ἡ Ἄγαρ heissen müssen. Allein auch jene von Meyer am besten vertheidigte Auffassung kann unsern Beifall nicht erringen. Wir wollen gerne zugeben, dass der Berg Sinai

noch einen andern Namen führen konnte, wie wir ja z. E. den Brocken im Harze auch Blocksberg heissen, ja selbst, dass er auch Hagar, sei es von dem umwohnenden Stamme der Hagaraeer in ihrem Dialekte, sei es von dem arabischen Worte für Fels, genannt werden konnte: allein wir haben durchaus keine sichere Kunde, dass dem in der That so war. Auf Harant's Mittheilung ist gar nichts zu geben, denn neuere Reisende, welche der Sache auf den Grund gehen wollten, haben weder bei den Mönchen in dem Katharinenkloster auf dem Berge Sinai, noch bei den umherwohnenden Arabern diesen zweiten Namen erkundet, und Chrysostomus' Notiz: *τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ*, welche Theophylactus auf Treu und Glauben angenommen hat, sagt das nicht aus, was man gewöhnlich darin findet. Sagt er denn wirklich, dass der Berg Sinai Hagar genannt worden sei von den Arabern? Er merkt nur an, dass, wenn man das Wort Sina arabisch dolmetschen wollte, wenn man seinen Sinn mit einem arabischen Worte wiedergeben wollte, das arabische Wort *Ἄγαρ* das rechte wäre. Ich theile vollständig v. Hofmann's Gefühl, das Wörtlein *ἐστὶν* heisst ebenso wenig „es heisst", wie *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* heisst „von den Arabern". Hätte Paulus sagen wollen, was diese Herren in seinen Worten finden, so hätte er statt *ἐστί* geschrieben: *λέγεται, ὀνομάζεται* und statt *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, ὑπὸ τῶν Ἀράβων*: wie die Worte nach der *lectio recepta* lauten, können sie nicht anders übertragen werden, als: denn der Hagar = Sinai Berg ist, d. h. liegt, in Arabien. Wir geben den ältesten Zeugen die Ehre und lesen: *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*. An und für sich hat diese Notiz auf den ersten Blick etwas Befremdliches: bedarf es den Judenchristen, überhaupt den galatischen Christen gegenüber noch der Bemerkung, dass der Sinai in Arabien liegt: war das denselben nicht, wenn nicht aus dem Schulunterrichte, so doch aus der Lesung des Alten Testamentes wohlbekannt? Eine bloss geographische Notiz ist hier sinnlos: Paulus muss, als er diese Worte niederschrieb, etwas Tieferes, Hochbedeutsames darin gefunden haben, dass er nicht umhin konnte, noch nebenbei darauf aufmerksam zu machen. Wir haben damit aber noch kein Recht, mit Lachmann u. A. diesen Satz in Parenthese zu setzen. Was für einen Geheimsinn findet nun der Apostel darin, dass der Berg Sinai in Arabien liegt und nicht in dem heiligen Lande? Calvin sagt: *situm etiam montis per contemptum exprimit. in Arabia, inquit, hoc est extra limites terrae sanctae, quae symbolum est aeternae hereditatis. mirum in tam familiari applicatione adeo fuisse erratum.* Man hätte sehr wohl gethan, auf diesen feinen Fingerweis des Reformators zu achten. Wenn Meyer dagegen bemerkt, dass das Wesentliche bei dieser Auslegung zwischen den Zeilen gelesen werde und dass Paulus, wenn er dergleichen etwas im Sinne gehabt hätte, wenigstens statt oder neben *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* — *ἔξω* (oder *μακρὰν ἀπὸ*) *τῆς γῆς Καναάν* geschrieben hätte, um so mindestens anzudeuten, dass das Ausländische die Pointe sei, und sich schliesslich zu der Behauptung versteigt, dass mit gleichem Rechte jedwedes Andere, wenn es nur in Arabien geschehen wäre, sich als allegorische Bedeutung der Hagar begründen lasse: irrt sich ganz gewaltig, was auch Wieseler und v. Hofmann behaupten. Zwischen den Zeilen wird in der That nichts gelesen, sondern der Text wird nur mit Sinn und Verstand betrachtet: eine solche Bemerkung, wie sie Meyer in den Text gern eingeschoben sähe, war ganz unstatthaft, man allegorisirt nämlich nicht mit Zaunspfählen, sondern mit leisen

Winken; schliesslich steht auch Arabien und Hagar doch gar nicht in einem solchen laxen Zusammenhange, als Meyer für gut findet anzunehmen. Hagar stammte freilich nicht aus Arabien, sondern aus Aegypten, sie nahm aber Arabien zu ihrer Zuflucht, als sie aus dem heil. Lande vertrieben wurde, und ihre Nachkommen hatten Arabien zur Heimath. Land und Leute gehören zusammen, das Land prägt den Leuten, die darin geboren werden, seinen Typus auf, es ist das Vaterland und hat die Eingebornen als seine Kinder. Hagar repräsentirt darnach mit Fug und Recht das Gesetz, Hagar's Kinder entsprechen den Kindern des Gesetzes, denn wie die Kinder Hagar's Arabien, das Land der Fremde, bewohnen, und nicht das Land der Verheissung, so steht auch der Berg, von dem herab Moses den Kindern Israel das Gesetz brachte, in Arabien, in dem Lande der Fremde, und nicht in dem Lande der Verheissung. Wir sagen mit Wieseler, dem auch v. Hofmann beigetreten ist: „Paulus will sagen: durch ihre ausländische Art, näher ihren Zusammenhang mit Arabien zeigen sich Mutter *διαθήκη* vom Berge Sinai und Mutter Hagar als einander entsprechend, nämlich als in die Geschichte des Heils zwischen hineingekommen. Wenn das mosaische Gesetz, wie die judenchristlichen Gegner behaupteten, das messianische Heil vermitteln sollte, so müsste es nicht in Arabien auf dem Berge Sinai, wodurch es sich vielmehr als der Mutter Hagar entsprechend erweist, sondern gemäss den Propheten im heiligen Lande auf dem Berge Zion gegeben sein." Zwischen Hagar und dem ersten Bunde Gottes, dem Gesetze, ist aber nicht bloss diese Lokalverwandtschaft, dass Hagar's Kinder Arabien zur Heimath haben und die Kinder des Gesetzes den Berg Sinai, als die Offenbarungsstätte, als die Heimath des Gesetzes betrachten müssen: Hagar und das Gesetz vom Sinai correspondiren dadurch weiter mit einander, dass wie Hagar ihren Ismael nicht zur Freiheit, sondern zur Knechtschaft geboren hat, das Gesetz gleicher Weise nicht freie Kinder, sondern furchtsame Knechte erzeugt. Ich verwerfe die Ansicht des Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus, Oecumenius, der Vulgata, des Hieronymus, Ambrosius, Thomas Aquin., Erasmus, Luther, Calvin, Estius, Wolf, Bengel, v. Hofmann, welche *τὸ ὄρος Σινᾶ* als Subjekt des folgenden Satzes: *συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει δὲ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς*: annehmen, sowie die Meinung von Studer, Usteri, de Wette, Baumgarten-Crusius, welche *μία μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρους Σινᾶ* dafür halten, und fasse mit dem Ambrosiaster, Borger, Schott, Winer, Rückert, Meyer, Wieseler *Ἄγαρ* als Subjekt. Der Berg Sinai lässt sich nicht als Subjekt denken, denn das läuft wider den ganzen Context, wie Meyer schon treffend erinnert hat, nach welchem die beiden Frauen die Subjekte der allegorischen Deutung sind: und das von dem Sinai stammende Gesetz will auch nicht als Subjekt gehen, denn diese *διαθήκη* ist nicht gleichartig mit dem jetzigen Jerusalem, sondern ist mit diesem identisch, da es dessen Verfassung selbst ist. Hagar also *συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*. Höchst eigenthümlich ist des Chrysostomus Auslegung von *συστοιχεῖ*, er sagt nämlich: *τουτέστιν γειτνιάζει, ἅπτεται*: es folgen ihm aber Theophylactus, Vulgata, Ambrosiaster, Hieronymus, Erasmus, Luther, Wolf, Baumgarten-Crusius, welche natürlich den Berg Sinai dann als Subjekt annehmen müssen. Der Berg Sinai soll nach diesen bis nach Jerusalem langen, sich bis dahin erstrecken, wie Genebrardus *ad Ps. 133, 3* näher angibt: *perpetuo dorso sese versus Sionis montes exporrigit.* Wir hätten hier also eine geographische

Bemerkung, welche die Deutung, dass der Berg Sinai für Jerusalem Mass und Vorbild gebend sei, stützen soll. Der Sinai soll vermöge seiner Lage, seines Zuges selbst auf Jerusalem nicht bloss hinweisen, sondern selbst hinführen, denn dieses sinaitische Gebirge soll bis Jerusalem sich erstrecken. Wir wollen nicht mit Meyer einwenden, dass dann Zion und nicht Jerusalem als Ende dieses Höhenzuges hätte angegeben werden müssen: warum denn nicht Jerusalem? Jerusalem ist ja eine hochgebaute, eine auf einer Höhe gelegene Stadt. Ist es aber wahr, dass der Sinai bis nach Jerusalem langet, dass jenes Gebirge, welches den Sinai aus sich hervorgetrieben hat, durch die Wüste, durch den Jordan bis gen Jerusalem reicht? Ist es wahr, dass das Gebirge, welches der Sinai krönt, auch nur nach Jerusalem gerichtet ist, ohne es zu erreichen? Ja, wird das Gebirge der sinaitischen Halbinsel *τὸ ὄρος Σινᾶ* genannt, oder nur jener einzelne Berg, auf den Moses stieg? Die ursprüngliche Bedeutung von *συστοιχεῖν* erlaubt zudem solch eine Fassung ganz und gar nicht. Es heisst nämlich *στοιχεῖν* in einer Reihe (*στοῖχος*) stehen, eine Reihe bilden: Aelian und Polybius unterscheiden nun näher zwischen *ζυγεῖν* und *στοιχεῖν* also, dass *ζυγεῖν* heisst in einer Reihe neben einander und *στοιχεῖν* in einer Reihe hinter einander stehen. Es würde desshalb unser Satz zu übertragen sein: Hagar steht mit dem jetzigen Jerusalem in gleichem *στοῖχος*, in gleicher Linie, in gleicher Kategorie. Wieseler gibt sich aber mit dieser allgemeinen Fassung nicht zufrieden, er sagt: „entspricht ihm, aber nicht auf gleicher, sondern auf verschiedener Stufe, eben diess aber ist der Begriff des Typus". Wir möchten aber mit ihm den taktischen Sprachgebrauch nicht so pressen und erinnern, dass nicht wie bei uns in dem Alterthume die Grössten in dem ersten Gliede standen und die Kleineren in den hinteren; sie standen nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie, schliesslich geben wir noch zu bedenken, dass dieses Zeitwort auch von Pflanzen, von Bäumen und dergleichen gebraucht wird. Wir bleiben daher mit Meyer und v. Hofmann bei der Bedeutung stehen: Hagar gehört zusammen, steht in der nämlichen Kategorie (nicht wie Rückert und Winer: steht als Parallele gegenüber), deckt sich mit *τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*. Es ist von allen Auslegern anerkannt, dass Jerusalem, mit Wieseler zu reden, als Hauptstadt und namentlich zugleich als gesetzlicher Sitz des Jehovacultus hier wie schon im Alten Testamente das unter dem Gesetz verfasste heilige jüdische Land und Reich repräsentirt. Allein auffallend ist es doch, dass der Apostel hier, wie es scheint, ganz unmotivirt statt Judenthum, Volk Israel und dergleichen Jerusalem setzt. Allein der Apostel hatte wohl schon die jesajanische Stelle, welche er V. 27 anführt, im Sinne, und in dieser wird ja Jerusalem angeredet, und zum Andern dachte er hier schon an die Gegenbilder des den Isaak verspottenden und verfolgenden Ismael und diese hatten ja von Jerusalem ihren Ausgang genommen. Dem jetzigen Jerusalem, dem Volke Israel, wie es jetzt ist, gleicht jene Hagar. Paulus schreibt *τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*, nicht um das jetzige Jerusalem mit einem früheren, etwa mit dem vormaligen Salem, was Erasmus, Michaelis annehmen, zu vergleichen, sondern das Jerusalem jetzt ist das Jerusalem in dem עוֹלָם הַזֶּה, in der vormessianischen Weltperiode, ihm steht ein anderes Jerusalem gegenüber, welches in dem עוֹלָם הַבָּא zur Erscheinung gelangt. Dieses jetzige Jerusalem, die *μητρόπολις* des heiligen Landes, die *μήτηρ* der Kinder Israel, hat in Hagar ihr Gleichniss, *δουλεύει δὲ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς*. Hagar war eine Magd und ihr Sohn war ein

Knecht: Jerusalem mit ihren Kindern befindet sich gleichfalls in einer Knechtschaft. Castalio und Ewald denken daran, dass die Römer sich das Volk der Juden unterworfen hatten, Bengel will diesen Gedanken wenigstens mit hereinziehen: jedenfalls haben sie nicht den Sinn des Apostels getroffen. Nach dem ganzen Zusammenhange denkt er nur an das Gebundensein unter das Gesetz. So Meyer, Wieseler, v. Hofmann u. A.

V. 26. **Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter.**

Auf jenes *μία μέν* V. 24 folgt kein *ἡ δὲ ἑτέρα*: die Rede des Apostels ist zu erregt und bewegt, als dass sie so streng symmetrisch sich gestalten konnte. Er tritt mit unsrem Verse in das Gebiet des Gegensatzes zu dem ersten Bunde ein, aber er überlässt es seinen verständigen Lesern, sich das Gegenbild selbst zu zeichnen, er beschränkt sich darauf, das Gegenbild zu dem *νῦν Ἱερουσαλήμ* zu liefern. Er schreibt aber nicht *ἡ δὲ Ἱερουσαλὴμ ἡ μέλλουσα,* sondern *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν.* Offenbar soll *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ* zu *τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ* die Antithese bilden: aber zu dem *νῦν* ist *ἄνω* nicht der eigentliche Gegensatz. Denn *ἄνω* ist nicht zeitlich hier zu verstehen, wie man es wohl genommen hat, so Oeder, Michaelis, Paulus, welche hier an das Salem des Melchisedek dachten. Diess aber ist unmöglich, denn Hagar soll ja den alten, und Sara, welcher hier der Begriff des Jerusalems *ἄνω* substituirt ist, den neuen Bund allegorisch darstellen, wie liesse sich da ein Jerusalem denken, welches älter ist, als das Jerusalem jetzt? Nicht zeitlich, sondern räumlich will *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* genommen sein. Sehr zur Unzeit gedachten Vitringa, Elsner, Hasaeus, Mill, Wolf, Rambach, Moldenhauer, Zachariae daran, dass Josephus an verschiedenen Orten nach griechischem Sprachgebrauche den Berg Zion, die Akropolis von Jerusalem, *ἡ ἄνω πόλις* nennt. Wir könnten uns Zion gefallen lassen als Gegensatz zu dem Jerusalem, das zu seinen Füssen liegt, wie der Knecht oder die Magd vor dem Herrn oder der Frau; allein in irgend einer Weise muss doch dieses *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* dem *νῦν Ἱερουσαλήμ* entsprechen; mit andern Worten, das Jerusalem, welches oben ist, muss ein Jerusalem sein, welches noch nicht gegenwärtig ist. Es liegt da sehr nahe, an die rabbinischen Vorstellungen des himmlischen Jerusalems zu denken, welche Schöttgen, Meuschen, Wetstein und Bertholdt in seiner *christologia* fleissig zusammengetragen haben. Dieses Jerusalem droben (ירושלים של מעלה), das in dem Himmel befindliche Urbild des irdischen, palästinensischen Jerusalems, soll, bei Aufrichtung des messianischen Reiches von dem Himmel auf die Erde niedergelassen, für das Reich des Messias ganz dasselbe sein, was das erste Jerusalem für die alttestamentliche Theokratie war. Allein diese jüdische Vorstellung bietet dem Apostel doch nur einen Anknüpfungspunkt, denn seine Anschauung ist in einem wesentlichen Punkte sehr modificirt. Absichtlich zieht er nicht zu dem *νῦν* den strengern Gegensatz, die Rabbinen hätten das gekonnt, aber ein Apostel des Herrn kann es nicht. Denn diesem ist das Reich des Messias nicht mehr in jeder Rücksicht ein zukünftiges, sondern schon ein gegenwärtiges zum Theil. Die älteren Ausleger, wie z. B. Chrysostomus, nicht aber Theophylactus und Oecumenius, und neuere, wie Nösselt, Rosenmüller und Winer, übersehen diesen feinen Zug, diese Vertauschung des *ἡ μέλλουσα* mit *ἡ ἄνω* und fassen Jerusalem *ἡ ἄνω* als die zukünftige Heilsstätte der Christen. Allein wenn Jerusalem

noch in keiner Weise gegenwärtig ist, wie kann es dann ἡ μήτηρ πάντων ἡμῶν sein: hiermit ist ja ausgesagt, dass seine Wirksamkeit in dieser Zeit schon sich offenbart, dass es jetzt schon seine Kinder zur Welt gebiert. Mit vollstem Rechte protestirt daher Luther gegen die Deutung dieses Jerusalems ἡ ἄνω von der triumphirenden Kirche, wie denn auch Calvin anmerkt: *coelestem vocat, non quae coelo sit inclusa, non quae sit quaerenda extra mundum. est enim diffusa ecclesia per totum orbem et in terra peregrinatur. cur ergo e coelo esse dicitur? quia originem habet a gratia coelesti. non enim ex carne et sanguine filii Dei nascuntur, sed spiritus sancti virtute. Ierusalem ergo coelestis, quae principium e coelo habet et fide sursum habitat, illa est fidelium mater. habet enim semen vitae incorruptibile apud se depositum, quo nos format, fovet in utero, edit in lucem. habet eadem lac et cibum, quo procreatos perpetuo alit. en, cur ecclesia vocetur fidelium mater. et sane qui recusat esse ecclesiae filius, Deum frustra patrem habere expetit. neque enim, nisi per ecclesiae ministerium, Deus sibi filios generat, et tollit, donec adolescant, et perveniant ad virilem usque aetatem. praeclarum certe ecclesiae encomium, inprimis honorificum.* Es darf schlechterdings unter ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ nicht an etwas rein Zukünftiges, rein Transscendentes gedacht werden: dieses Jerusalem, das droben, in dem Himmel ist, ist schon in der Zeit, ist schon hier auf Erden. In dem νῦν Ἱερουσαλήμ wohnten die Kinder des ersten Bundes beisammen, in diesem ἄνω Ἱερουσαλήμ wohnen die Angehörigen des neuen Bundes, es ist die messianische Theokratie, welche hier auf Erden mit der Stiftung der christlichen Kirche angebrochen ist, aber erst mit der Parusie des Herrn zur Vollendung gelangen wird. Die Gesammtheit der Gläubigen, die Gemeinde im Himmel und auf Erden heisst hier das obere, das himmlische Jerusalem, weil von dem Himmel her ihr Stifter in diese Welt gekommen ist und jetzt als ihr Haupt in dem Himmel thront zur Rechten Gottes, weil von dem Himmel her die Kräfte der zukünftigen Welt, welche dieses Reiches Genossen durchdringen, niederfliessen und der Himmel τὸ πολίτευμα (Phil. 3, 20) Aller ist. Dieses himmlische Jerusalem hat in der Sara sein Gleichniss: es ist frei wie Sara frei war, das heisst nach dem Zusammenhange: es steht nicht unter der Knechtschaft des Gesetzes und dieses gesetzfreie Jerusalem ist unser Aller Mutter. Ueber πάντων, welches Lachmann eingeklammert und Tischendorf gänzlich gestrichen hat, wollen wir uns nicht streiten: ἡμῶν reicht vollständig aus, es würde nur durch πάντων noch schärfer dahin fixirt werden, dass dieses Jerusalem — auf ἥτις und nicht auf ἡμῶν, was Winer meinte, liegt der Nachdruck — jedes Christgläubigen ohne Unterschied Mutter ist. Sind wir aber Kinder dieser Freien, so sind wir selbst frei, so verleugnen wir den Stand, in welchen wir durch unsre Geburt gesetzt sind, so versündigen wir uns gegen die Gnade Gottes, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, zu Kindern, nicht des Gesetzes, sondern der Gnade, wenn wir uns selbst in die Knechtschaft begeben: wir sind dann vor Gott und den Menschen frei und haben unsre Freiheit zu vertheidigen, zu behaupten.

V. 27. Denn es steht geschrieben: sei fröhlich, du Unfruchtbare, die du nicht gebierest: brich hervor und rufe, die du nicht schwanger bist; denn die Einsame hat viel mehr Kinder, denn die den Mann hat.

Es ist offenbar, Paulus will etwas beweisen aus der Schrift: denn er

hebt diesen neuen Satz mit dem auf die heilige Schrift zurückweisenden Worte an: γέγραπται γάρ. Was will er aber beweisen? Während alle Ausleger behaupten, dass das obere Jerusalem unsre Mutter sei, sagt v. Hofmann: nein, sondern dass dieses obere Jerusalem frei ist. Wir können aber dem Erlanger Theologen schon wegen der Wortfolge nicht beitreten; sollte nämlich dieser Satz die Behauptung, ἐλευθέρα ἐστίν, aus der Schrift als Wahrheit darthun, so musste der Apostel schreiben: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν, ἐλευθέρα ἐστίν. Diess ist aber nicht geschehen und wollen wir die Wortfolge in dem 26. Verse nicht aus einer stylistischen Leichtfertigkeit erklären, so müssen wir hier den Schriftbeweis für die Aussage erwarten: ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν. Die Stelle Jesaja 54, 1 wird hier angezogen und zwar genau nach der Septuaginta: mit Recht hebt Meyer das grosse Geschick und den feinen Takt bei dieser Wahl hervor. Die prophetische Stelle lautet: εὐφράνθητι, στεῖρα, ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Angeredet wird in der Grundstelle Jerusalem, der Repräsentant, die Mutter des Volkes Israel, und zwar wird sie zur Freude aufgefordert, obgleich Alles den Schein hat, dass sie sich nicht freuen könne und dürfe. Freuen soll sich Jerusalem, die Unfruchtbare, στεῖρα, die nicht bloss bis zu dieser Stunde nicht geboren hat, sondern sich in einem Zustande befindet, dass sie nicht gebiert, nicht gebären kann: ja die Unfruchtbare soll sich nicht nur freuen, sondern sie soll hervorbrechen mit Macht, ῥῆξον lesen wir. Es ist nothwendiger Weise dabei etwas zu ergänzen, Kypke und Schott denken εὐφροσύνην dazu, Meyer fasst es: frohlocke, lass es hervorbrechen, so dass der vorhergehende Imperativ den Inhalt dieses ῥῆξον bestimmen soll. Allein näher liegt es, wenn überhaupt etwas zu suppliren ist, τὴν φωνήν dann mit Wetstein, Lösner, de Wette, Wieseler u. A. zu nehmen, denn die Phrase ῥήγνυμι φωνήν ist in dem Griechischen ebenso geläufig, wie bei den Lateinern *rumpere vocem*. Es versteht sich natürlich, dass dieses Losbrechen ein Losbrechen der Freude sein muss: und nicht bloss ein Mal losbrechen, sondern rufen soll Jerusalem, das nicht schwanger ist. Wie kann aber Jerusalem jubeln vor Freude und Wonne? Gilt es nicht unter den Israeliten für den höchsten Schimpf, kinderlos zu sein? Aber mit Jerusalem soll ein Wunder vorgehen: die Unfruchtbare, welche sich nicht in gesegneten Umständen befindet, die von dem Manne Verlassene soll Kinder erhalten, ja die Verlassene soll mehr Kinder haben, denn die den Mann hatte. Wir gedenken an die Zeit, in welche die grosse Weissagung Jesajas von Kapitel 40 an uns mitten hineinstellt. Der Prophet steht in der Zeit des Exils, Jerusalem, welches den Mann hatte, welches nicht mit dem Gesetze, sondern mit Gott vertraut war, hatte alle seine Kinder verloren, war in zwiefachem Sinne eine ἔρημος, denn es war von seinen Kindern und von seinem Manne verlassen. Lange Zeit hat es schon in seiner Wittwenschaft und Kinderlosigkeit dagesessen, es gleicht einem Weibe, das keine Geburtswehen mehr empfinden, keine Nachkommenschaft mehr gebären wird. Jerusalem liegt verödet da, wie eine einsame Wittwe. Da wendet sich der Gott, der mit Jerusalem sich verlobt hat in Recht und Gerechtigkeit, Gnade und Wahrheit, zu der Verlassenen und gibt ihr die fröhliche Verheissung, dass sie auf wunderbare Weise Kinder empfangen und gebären werde, und zwar mehr, als sie vordem hatte. So fassen sämmtliche Ausleger des Jesaja die Grundstelle; v. Hofmann

allein nimmt daran Anstoss, dass Jerusalem mit sich selbst verglichen und das eine Mal als die den Mann habende und das andere Mal als die von dem Manne verlassene Frau, oder sagen wir einfacher mit Zuhülfenahme unsrer Stelle, ein Mal als Gegenbild der Hagar und dann als Symbol der Sara gedacht wird. Allein wenn Paulus hier ein Jerusalem *ἄνω* und ein Jerusalem *νῦν* unterscheidet, warum sollte der Prophet nicht auch in der Geschichte Jerusalems Epochen unterscheiden dürfen? Warum sollte er den Zustand, welchen Gottes Verheissungen herbeiführen am Ende, nicht vergleichen dürfen mit dem Zustande, darin Jerusalem sich vordem befunden hat? Das angeredete, mit Gottes Verheissungen getröstete und zu freudigem Frohlocken aufgemunterte Jerusalem ist dem Apostel ein Typus der Sara. Sara war ja auch bekümmert darüber, dass sie unfruchtbar war und nicht gebar, sie war von dem Abraham aufgegeben und verlassen, er wohnte der Hagar ehelich bei: aber Gott wirkte auf wunderbare Weise der Sara die reinsten, seligsten Mutterfreuden aus. Und das schliesst endlich die Parallele vollkommen ab, dass Abraham von Gott die Verheissung erhielt, dass er den Sohn der Magd zum Volke machen wolle, Gen. 21, 13, aber über den Isaak, den Sohn der unfruchtbaren Sara, das Wort empfing, ich will deinen Samen segnen und mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres — Gen. 22, 17. Die alten Väter versehen es nun hier gründlich bei der Auslegung, wenn sie unter dem Weibe, welches den Mann hat, die Synagoge, und unter der Unfruchtbaren und Verlassenen die Gemeinde der Heidenchristen verstehen. Wir finden den Chrysostomus schon auf diesem falschen Wege: er schreibt zu dieser Stelle: *τίς οὖν ἡ στεῖρα, καὶ τίς ἡ ἔρημος πρὸ τούτου; οὐκ εὔδηλον, ὅτι ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως ἀπεστερημένη. τίς δὲ ἡ τὸν ἄνδρα ἔχουσα; οὐκ εὔδηλον, ὅτι ἡ συναγωγή. ἀλλ᾽ ὅμως ἐνίκησεν αὐτὴν τῇ πολυπαιδίᾳ ἡ στεῖρα. ἐκείνη μὲν γὰρ ἓν ἔθνος ἔχει· τὰ τῆς ἐκκλησίας τέκνα τὴν Ἑλλάδα, τὴν Βάρβαρον, τὴν γῆν, τὴν θάλατταν, τὴν οἰκουμένην ἅπασαν ἀνέπλησεν.* Ebenso Theodoretus, Theophylactus, Oecumenius. Im Abendlande nahm Hieronymus diese Auslegung in seinen Schutz: *nec puto necesse esse, ut de multitudine Christianorum et de Iudaeorum paucitate dicamus, cum in toto mundo crucis vexilla resplendeant et vix rarus atque notabilis in urbibus Iudaeus appareat.* Calvin ist derselben Ansicht: *notandum autem, consilium apostoli huc tendere, ut istam spiritualem Ierusalem, de qua Iesaias vaticinatur, adimat Iudaeis: utpote cui filios undique ex cunctis gentibus congregatum iri denuntiat propheta: neque id ulla sua praeparatione, sed benedictione Dei gratuita.* Ihm folgen Lutheraner und Reformirte, selbst Bengel. Allein diese Auffassung ist ganz falsch. Das *ἄνω Ἱερουσαλήμ* ist nicht als Mutter der Heidenchristen vorher, sondern als die Mutter der Christen überhaupt bezeichnet: es wird somit nach des Apostels Deutung der jesajanischen Stelle der christlichen Kirche verheissen, dass, wenn schon das Gesetz viele Anhänger gehabt hat, das Evangelium noch ungleich mehr Jünger finden wird, dass, wenn die alttestamentliche Theokratie schon volkreich war, die neutestamentliche noch viel mehr Kinder haben wird.

V. 28. Wir aber, liebe Brüder, sind Isaak nach, der Verheissung Kinder.

Es ist nicht wohlgethan, diesen Vers vollständig von den vorhergehenden durch ein Punktum zu scheiden, wie gewöhnlich geschieht: mit Recht dringen Meyer, Wieseler, v. Hofmann darauf, diesen Vers eng mit dem Vor-

hergehenden zusammen zu nehmen. Ich glaube aber nicht, dass Meyer das Richtige getroffen hat, wenn er hier die erläuternde Bemerkung findet, dass die Weissagung in der Christenheit ihre thatsächliche Verwirklichung gefunden habe; es scheint mir sich hiergegen nicht bloss das κατὰ Ἰσαάκ, sondern auch ἐπαγγελίας τέκνα zu sträuben. Auf Isaak ist in Jesaja 54, 1 auch nicht im Mindesten angespielt, auch ist dort nicht bestimmt hervorgehoben, dass der überschwängliche Kindersegen auf Verheissung beruht: es scheint mir dieser Satz sich vielmehr an den 26. Vers anzuschliessen, in welchem des Jerusalems droben als Sara's Repräsentanten gedacht worden war. Weil wir Kinder dieses freien, himmlischen Jerusalems sind, welches Sara's Stelle vertritt, so müssen wir dem Sohne Sara's, dem Isaak, gleichen, wir sind, weil Isaak's Gegenbilder, ἐπαγγελίας τέκνα, d. h., wie Isaak nicht aus dem Willen und Vermögen des Fleisches erzeugt wurde, sondern die Gottesverheissung es war, welche ihn in's Leben rief, so verdanken wir unsere Existenz als Christen, unser geistliches Leben nicht irgend welcher Kraft des Fleisches, sondern lediglich den Verheissungen Gottes.

V. 29. Aber gleichwie zu der Zeit, der nach dem Fleisch geboren war, verfolgte den, der nach dem Geist geboren war, also gehet es jetzt auch.

Nach Wieseler erinnert Paulus, dass sowohl schon das gehässige Verhalten des fleischlichen Israels gegen das geistliche Israel oder die Christenheit, V. 29, wie auch die Strafe für dieses Verhalten, die Ausschliessung vom Erbe, V. 30, in der Geschichte ihrer beiderseitigen Typen, Ismael und Isaak, vorgebildet sei, und schliesst daraus von neuem, dass die Christen nicht Söhne der Magd und darum Knechte, sondern Söhne der Freien und darum Freie seien. Allein, wenn der Perikopenmacher auch dieser Ansicht war, so will es uns doch mit Meyer und v. Hofmann, Lachmann, de Wette und Ewald bedünken, als ob ein zweiter Beweis hier gar nicht an seinem Orte wäre. Ein zweiter Beweis wird immer auf den ersten Beweis ein böses Licht werfen, derselbe wird ja durch diese weitere Arbeit als wenig stark und überzeugend hingestellt. Wir finden hier nicht eine Wiederholung des ausgeführten Satzes, wir sind Kinder der Freien, sondern etwas Neues, nämlich einen Trost für die Kinder der Freien, welche unter den Kindern der Magd allerlei Trübsal erleiden: damit sagen wir uns von v. Hofmann los, welcher hier nicht irgend welchen Zuspruch findet, sondern die Mahnung, dass die Christenheit sich in keinerlei Weise mit dem Volke der Juden vermengen und unter das Joch des mosaischen Gesetzes begeben solle. Diese letztere Auffassung verträgt sich nicht mit dem Inhalte unsres Verses, denn es ist hier von Verfolgungen die Rede, welche von den Juden ausgehen und nicht von irgend welchen Vereinigungen, in welche sich Christen mit den Juden einlassen. Paulus spielt auf die Geschichte — Gen. 21, 9 ff. — an, welche erzählt, dass Ismael den entwöhnten Isaak verspottete. Die Genesis redet nicht von einem eigentlichen Verfolgtwerden des Sohnes der Verheissung; Ismael wird dort bloss als ein מְצַחֵק dargestellt: statt sich an dem festlichen Tage der Entwöhnung Isaak's mit den Andern aus dem Hause Abraham's zu freuen, dass der Sohn und Erbe des Erzvaters mit Gottes Hülfe soweit herangewachsen ist, benutzte Ismael den ersten Tag, da Isaak von der Brust seiner Mutter war abgethan worden, dazu, dass er hinter dem Rücken der Sara an dem unschuldigen Knaben seinen Muthwillen ausliess. Worin dieser Muthwille

bestand, lässt sich aus jener Stelle nicht mit Sicherheit ersehen, was auch Tuch, Delitzsch, Keil behaupten; die Septuaginta überträgt das hebräische Wort mit *παίζοντα,* welches v. Hofmann so verstehen möchte, dass er dem Knaben, welcher noch nicht recht laufen konnte, nachsetzte und ihn so ängstete. Diess ist aber schwerlich richtig, da die Kinder bei den Israeliten, überhaupt bei den Orientalen, wenn kein Nachwuchs da ist, nicht so schnell entwöhnt werden, wie bei uns. Die Rabbinen wissen natürlich das Allerbestimmteste über diesen frechen Spott des Ismael. Beresch. Rabb. 35. 15 lesen wir: *dixit Ismael Isaaco: eamus et videamus portionem nostram in agro: et tulit Ismael arcum et sagittas et iaculatus est Isaacum et prae se tulit, ac si luderet.* Wir wissen nicht, ob Paulus diese Legende kannte, nur das ersehen wir aus seinen Worten, dass er in diesem Spotten des Ismael eine Verfolgung erblickte, welches doch etwas mehr besagt, als ein blosses Geschmäht- und Verspottetwerden, welches Augustinus und Calvinus hier, um mit der Genesis im vollen Einklange zu bleiben, am liebsten annehmen möchten. Der erstere sagt *tract. XI in Ioan.: quid enim mali fecerat Ismael puero Isaaco, quia ludebat cum illo? sed illa lusio illusio erat, illa lusio deceptionem significabat,* und *serm. 3: quasdam fraudes ludens cum infirmo faciebat:* letzterer schreibt: *atqui nusquam mentio fit persecutionis: tantum dicit Moses, Ismaelem ipsum fuisse* מצחק, *quo participio significat illusisse fratri suo Isaac. nam quod ex Iudaeis quidam simplicem risum exponunt, minime consentaneum est. cuius enim saevitiae fuisset, risum innoxium tam atrociter ulcisci. non dubium igitur, quin per contumeliam, loidoriis infantem Isaac lacesseret. sed quantum id abest a persecutione? non tamen frustra nec temere Paulus hoc amplificat. nulla enim persecutio tam molesta esse nobis debet, quam dum impiorum ludibriis videmus labefactari nostram vocationem. neque colaphi, neque clavi, neque flagella, neque spinae tantum cruciatus attulerunt Christo, quantum illa blasphemia: confidit in Deo, quid illi prodest, quum sit omni ope destitutus? nam plus veneni illic subest, quam in cunctis persecutionibus.* Allein wir können uns mit dieser Auffassung Augustinus' und Calvin's nicht befreunden, das von Paulus gewählte Zeitwort scheint mir darauf zu winken, dass Isaak das Leid, welches Ismael ihm anthat, auch fühlte: man kann nicht gut sagen, dass jemand ein Kind verfolgt, wenn er das Kind verspottet und verhöhnt in einem Alter, in dem es diese Behandlung noch nicht fühlen kann. War aber Isaak damals im Stande, Spott und Hohn zu erkennen? Diess möchte die Frage sein. Ich bleibe desshalb mit Meyer, de Wette, Rückert, Wieseler bei der üblichen Bedeutung von *διώκειν* stehen; Ismael setzte dem Isaak hiernach nach, um ihm eins auszuwischen, um ihn zu drangsaliren. Paulus nennt nun aber den Ismael ebenso wenig als den Isaak mit Namen, sondern umschreibt den einen mit *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς* und den Andern mit *τὸν κατὰ πνεῦμα.* Ismael ist schon V. 23 als *κατὰ σάρκα* geboren bezeichnet worden, dort ward ihm aber *ὁ διὰ τῆς ἐπαγγελίας* gegenübergesetzt, hier steht für die letztere Bezeichnung *ὁ κατὰ πνεῦμα,* welches im Wesentlichen dasselbe aussagt. Denn jene Verheissungen, kraft welcher Isaak gezeugt und geboren wurde, waren von dem Geiste Gottes gegeben worden, und der Geist Gottes wiederum führte jene Verheissungen ihrer Erfüllung entgegen. Wie der fleischliche Sohn Abraham's damals den aus dem Geiste geborenen Sohn Abraham's verfolgte, so verfolgt, sagt Paulus jetzt, in unsren Tagen wieder das Israel nach dem Fleische; die leibliche

Nachkommenschaft Abraham's, den Israel nach dem Geiste, die geistlichen, verheissungsmässigen Kinder Abraham's, des Vaters der Gläubigen. Diese Verfolgungen der Gläubigen Seitens der Juden bestanden nicht, wie Meyer früher vermuthete, in allerlei Plackereien und Anfechtungen durch die falschen Apostel, 3, 4, sondern waren wirkliche Verfolgungen mit Trübsal und Banden, mit Feuer und Schwert. Vgl. 1 Thess. 2, 14 und Act. 4, 3. 17. 5, 18. 40. 7, 50 ff. 8, 1 u. s. w. Hieronymus bietet uns schon diese richtige Auslegung, er bemerkt nämlich: *ita et nunc secundum carnem Israel adversum minorem fratrem, de gentibus populum christianum sustollitur, inflatur, erigitur. consideremus insaniam Iudaeorum, qui et Dominum interfecerunt et prophetas et apostolos persecuti sunt, et adversantur voluntati Dei, et videbimus multo maiores persecutiones, quas nos etiam historiae docent, a Iudaeis in Christianos, quam a gentibus concitatas.* Es wird uns gestattet sein, diese Geschichte noch in anderer Weise als Paulus allegorisch auszulegen. Der Aeltere verfolgt den Jüngeren: der Aeltere in uns das ist der Mensch der Lüste und Begierden, der Jüngere das ist der Mensch, der aus dem Wasser und Geist wiedergeboren wird. Das Fleisch gelüstet wider den Geist: der fleischliche Mensch sucht durch Spott und Hohn, durch List und Gewalt den geistlichen Menschen zu unterdrücken.

V. 30. Aber was spricht die Schrift? Stoss die Magd hinaus mit ihrem Sohne, denn nicht erben soll der Magd Sohn mit dem Sohne der Freien!

Die Rede des Apostels ist in hohem Grade bewegt und lebhaft: er wendet sich mit einer Frage an seine Hörer, um damit nicht bloss ihre Aufmerksamkeit zu reizen, sondern auch das Wort, was er sagen will, ihnen recht tief in das Herz zu drücken. Bengel bemerkt zu dem Satze: ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; *Sara de Isaaco: scriptura, per allegoriam.* Das letzte seiner Worte muss ich aber alles Ernstes beanstanden: was Sara zu Abraham sagt, sagt nicht katachrestisch die heilige Schrift; die heilige Schrift hat dieses Wort der Sara in ihren Codex aufgenommen und so sagt wirklich die heilige Schrift also. Calvin muss sich hier noch gegen spottende Ismaeliten wenden: *rident hic nasuti quidam homines Pauli simplicitatem, quod bilem feminae ex futili rixa natum comparet Dei iudicio: sed non animadvertunt, interpositum fuisse Dei decretum, quo palam fieret, totum id coelesti providentia gubernari. nam quod Abraham uxori penitus morem gerere iubetur, id certe extraordinarium est. unde colligimus, Deum Sarae ministerio ad stabiliendam suam promissionem usum fuisse. denique eiectio Ismaelis nihil aliud fuit quam oraculi illius exsecutio et effectus: in Isaac vocabitur tibi semen, non in Ismaele. quamquam igitur fuit ultio muliebris rixae, non tamen id obstat, quominus per os ecclesiae suae in typo Deus suum iudicium promulgaverit.* Gottes Gebot erging durch den Mund der Sara an Abraham: ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς, οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας. Das Wort der Sara wird fast wörtlich aus der Septuaginta — Gen. 21, 10 — angeführt; in dem ἔκβαλε ist angedeutet, dass diese Verstossung aus dem Hause und aus der Erbschaft nicht allmälig, nicht zögernd, sondern rasch und sofort geschehen soll, wie auch, dass sie nicht eine halbe, zeitweilige Verbannung, sondern eine dauernde und vollständige sein soll. Ein energischer Entschluss ist zu fassen und derselbe ist, wenn er auch dem natürlichen Menschen schwer fällt, ohne Rücksicht auszuführen: man bedenke,

dass Abraham, wie sauer es ihm ankam, doch diesem harten Worte gehorchte. Herausgeworfen werden soll die Magd sammt ihrem Sohne, denn nicht erben soll, auf diesem κληρονομήσῃ liegt der Ton, desshalb ist es an die Spitze des Satzes gestellt, Ismael mit dem Isaak, d. h. nicht erben soll derjenige, welcher bloss κατὰ σάρκα erzeugt worden ist, mit dem, welcher διὰ τῆς ἐπαγγελίας, κατὰ πνεῦμα geboren worden ist. Ismael empfing das Erbe nicht, obschon er der erstgeborne Sohn Abraham's war, er ging auch nicht mit dem Isaak in gleiche Theile bei der Erbschaft, er erhielt keinen Antheil an dem Erbsegen des Hauses Abraham, an den messianischen Verheissungen. Ganz leer ging er freilich nicht aus, das wäre eine Grausamkeit gewesen: das Brot ward dem Sohne des Hauses aufbewahrt, für den Sohn der Magd fielen aber immer noch einige Brosamlein von dem reichen Tische der Gnade ab. Was aus dem Fleische geboren ist, hat nichts anderes zu erwarten, als Ausschluss von dem Erbe der Verheissungen Gottes: nur was aus dem Geiste geboren ist, empfängt die Kindschaft, das Kindeserbe bei Gott dem Vater. Nach Wieseler soll nun Paulus hier nichts anderes als die Strafe darstellen wollen, welche den die aus dem Geist geborenen Gottesmenschen verfolgenden Fleischesmenschen unfehlbar trifft: man könnte diesem Gedanken dann noch mit der Wendung nachhelfen, dass, weil diesen Fleischesmenschen, diesen Sohn Abraham's bloss nach dem Fleische, ein solches Gericht ereilt, wir uns nicht fangen lassen dürfen unter das knechtische Joch des Gesetzes, wir uns mit ihm in keine Gemeinschaft einlassen dürfen. Allein mir will diese Wendung hier nicht gefallen: das Nächstliegende ist doch, dass dieses Wort dem verfolgten Christen die Verheissung zuspricht, dass diese Verfolgung ein rasches Ende nehmen soll, dass Gott den Erben seiner Verheissungen sicher stellen und den Verfolger von dem Besitze des Heiles ausschliessen wird. Es ist somit ein Trost hier enthalten für die Galater, welche unter den Verfolgungen der Juden viel zu leiden hatten. Sie werden von diesen, die sie mit dem Gesetze Mosis in der Hand drängen und verfolgen, durch Gottes Gnade errettet werden: ihre Verfolger erzielen nichts anderes, als dass sich, je ärger sie die Unschuldigen verfolgen, ihre Schuld mehrt und der Tag desto geschwinder hereinbricht, da Gott jene von seinem Angesichte verstossen und ihnen allein das Erbe des Reiches bescheiden wird. Gut sagt Calvin: *iam illa erat nonnulla consolatio, quod exemplum patris nostri Isaac proposuerat: sed haec aliquando efficacior, dum addit, hypocritas cum sua iactantia nihil aliud profecturos, quam ut eiiciantur ex spirituali Abrahae familia: nobis vero nihilominus salvam fore hereditatem, utcunque insolenter nos ad tempus lacessant. hac consolatione sustentent se fideles, quod non perpetuo durabit Ismaelitarum tyrannis. videntur quidem primatum occupasse: ideoque tanquam abortivos nos despiciunt, primogenitura sua inflati: sed tandem pronuntiabuntur Agareni, serva nati et indigni hereditate. locus pulcherrimus, ne turbemur hypocritarum fastu: aut illorum sorti invideamus, cum temporariam cum dignitate mansionem habent in ecclesia: sed patienter exitum, qui eos manet, exspectemus. multi enim vel spurii vel alieni locum usurpant in ecclesia: sed fidem perpetuo fixam non habent, quemadmodum instar alienigenae eiectus fuit cum posteris Ismael, qui tamen primogenitura inflatus initio regnabat.* Ist Ismael überhaupt der Typus Alles dessen, das aus dem Fleische geboren ist, so ergeht an uns selbst hier das Gebot Gottes, Alles, was in uns noch vom Fleische übrig ist, schnell und völlig

abzuthun, weil so lange, als wir diesem Fleische und dem, was aus ihm geboren ist, noch nicht entsagt haben, wir nicht geschickt sind, das Reich Gottes zu ererben.

V. 31. **So sind wir nun, liebe Brüder, nicht der Magd Kinder, sondern der Freien.**

Luther sagt: *applicat et allegoriam et summam absolvit brevi conclusione,* und ihm stimmen die meisten Ausleger bei. Wir haben unsre Bedenken gegen eine zweite Beweisführung, dass die Christen in Isaak ihr Vorbild haben, schon geltend gemacht und können in diesem Satze nicht eine Parallele zu dem 28. Verse, also nicht die *conclusio* der *argumentatio* finden. Paulus stellt in diesem Verse hin, was wir auf Grund seiner allegorischen Deutung sind, um darauf die Mahnung zu bauen: *τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσε, στήκετε καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε.* Es steht fest, dass wir durchaus nichts mit dem Ismael, dem Sohne der Magd, der Hagar, gemein haben, sondern dass wir in Isaak, dem Sohne der Freien, der Sara, unsern Vorgänger haben. Was wir sind durch Gottes Gnade, das sollen wir uns durch böse Menschen nicht nehmen lassen, das sollen wir noch viel weniger leichtsinnig selbst Preis geben. Wir sind Kinder der Freien, aus dem Geiste geboren, nicht unter das Gesetz gestellt; halten wir, was wir haben, lassen wir uns die Krone der evangelischen Freiheit, welche mit unsrer Kindschaft bei Gott auf das Engste verflochten ist, nicht rauben. Es gilt, den knechtischen Geist, der sich fürchtet vor Gott und nur äusserlich in seine Gebote eingeht, zu dämpfen und mit freier Liebe, mit kindlichem Gehorsam Gott zu dienen.

---

8. Der Sonntag Judica.

Hebr. 9, 11—15.

Dass diese Epistel der Idee dieser Kirchenzeit ganz gerecht wird, bedarf keines Nachweises weiter, denn Christus tritt aus ihr in der Gestalt vor unsre Augen, in welcher er in diesen ernsten Wochen uns fortwährend vor den Augen stehen soll. Er erscheint hier nämlich als Hoherpriester, dessen wir uns getrösten. Die Epistel überlässt es den Evangelien, die Person desselben näher zu zeichnen und die Eigenschaften aufzuweisen, welche ihn in Stand setzen, diess Werk zu vollenden: sie selbst will die Leistung, das Werk des Hohenpriesters veranschaulichen, durch sein Blut geht er zu Gott ein, um eine ewige Erlösung zu Wege zu bringen, d. h. um uns von unsren Sünden zu reinigen.

V. 11 und 12. **Christus aber ist gekommen ein Hoherpriester der zukünftigen Güter; durch eine grössere und vollkommnere Hütte, die nicht mit der Hand gemacht ist, das ist, die nicht von dieser Welt ist, auch nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eigenes Blut ist er auf ein Mal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden.**

Auf das Engste gehören diese beiden Verse zusammen; sie bilden in dem Urtexte eine einzige Periode: *Χριστός* ist Subjekt, *εἰσῆλθεν* das Prädikat. Christus aber wird mit einem *δέ* dem Hohenpriester, von dessen Walten in dem Allerheiligsten in den vorhergegangenen Versen die Rede war, als der wahrhaftige, ewige Hohepriester gegenübergestellt, vor dessen Licht jener ganz in den Schatten tritt. Der Weissagung tritt die Erfüllung, dem Typus der Antitypus gegenüber. Von diesem *Χριστός* wird nun zuerst ausgesagt: *παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*: es ist aber sehr die Frage, ob diese Worte so enge zusammen gehören, dass man sie übersetzen kann, wie wir es *bona fide* gethan haben. Nach Ebrard nämlich soll *παραγενόμενος* als adjektivisches Attribut zu *ἀρχιερεύς* gehören: allein die Sprache, wie der Sinn ist dagegen. Sollte Christus als der gegenwärtige Hohepriester prädicirt werden, so konnte diess nicht, wie Lünemann richtig bemerkt, durch das Particip des Aoristes geschehen: und soll Christus als der gegenwärtige Hohepriester sein Heilswerk vollbringen, so müsste hier, wendet v. Hofmann ein, angedeutet sein, dass der Hohepriester des Alten Bundes als abwesender gewirkt habe. Wir können aber auch v. Hofmann nicht beitreten, welcher *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* als Apposition zu *Χριστός* und *παραγενόμενος* für sich nimmt in Bezug auf *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* (V. 10). Wir hätten hiernach eigentlich zwei Appositionen, welches ein starker Pleonasmus wäre, und zudem wäre das *παραγενόμενος*, wenn wir das Folgende nicht als Aussage fassen, als was Christus erschienen ist, zu wenig bestimmt. Christus hat nicht dadurch, dass er überhaupt erschien, aufstand, wirksam auftrat, das vollbracht, was hier ihm beigelegt wird, sondern diess dann erst ausgeführt, als er als Hoherpriester hervortrat. Christus und zwar der als Hoherpriester hervorgetretene ist eingegangen: es sticht sich nun aber um den Sinn dieses *παραγενόμενος*. Die Alten beziehen dieses *παραγενέσθαι* auf die Menschwerdung des Herrn; so sagt Theophylactus in Uebereinstimmung mit Chrysostomus: *ὁ σκόπος τοῦ παραγεγόναι αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ἡ ἀρχιερωσύνη ἦν*: allein nicht der seiende, sondern der werdende Hohepriester ist in Christus Mensch geworden. Ganz verirrt sich Carpzov, welcher *παραγενόμενος* mit *succedens* überträgt, worin ihm übrigens schon Calvin vorangegangen war, welcher zu unsrer Stelle schreibt: *quod alii vertunt: Christus assistens, non vere exprimit mentem apostoli: significat enim, postquam munere suo ad praefixum tempus defuncti sunt Levitici sacerdotes, Christum fuisse subrogatum.* Allein *παραγενόμενος* kann nie heissen *succedere*, *supervenire*, die Stelle eines Andern einnehmen; es sagt hier nichts weiter aus nach de Wette, Tholuck, Bleek, Lünemann als was es Matth. 3, 1 aussagt, auftreten, dem *ἀνίστασθαι* in unsrem Briefe 7, 11. 15 entsprechend. Die Zeit, wann Christus als Hoherpriester auftrat, thut nichts zur Sache: es kommt in dem Theile der Vergleichung, welcher uns beschäftigt, bloss darauf an zu wissen und festzustellen, dass er überhaupt als *ἀρχιερεύς* gewirkt hat. Näher aber wird er sofort als *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* beschrieben. An dieser Zufügung nimmt v. Hofmann Anstoss, er will die von Böhme, Maier und Andern beigebrachten Verbindungen wie *βασιλεὺς δικαιοσύνης*, *εἰρήνης*, oder *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος*, *τῆς παρακλήσεως* nicht gelten lassen: er scheint uns aber da zu weit zu gehen. Der Genitiv *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* ist Objektsgenitiv und sagt aus, dass Christus als Hoherpriester diese Güter auswirkt und vertheilt. Bedeutet nicht *ὁ θεὸς τῆς παρακλήσεως*

ganz dasselbe: kann es sagen, dass Gott sich selbst die *παράκλησις* zukommen lässt, sagt es nicht vielmehr, dass Gott diese Paraklese darreicht? Die Güter, welche der Hohepriester Christus vermittelt, werden hier nicht im Einzelnen aufgezählt, sondern nur als zukünftige charakterisirt. Es wäre wohl möglich, dass diese Güter so benannt würden, wie es nicht erst Delitzsch neuerdings, sondern Theophylactus schon gethan hat, welcher anmerkt: *μέλλοντα δὲ ταῦτα εἶπεν, ὡς πρὸς τὸν τοῦ νόμου καιρόν.* Mit Recht erinnert aber v. Hofmann, dass der Hohepriester des Alten Bundes auch schon diese zukünftigen Güter, allerdings nicht in Wirklichkeit, sondern nur im Schatten, vermittelt habe. Wir können uns aber auch hier nicht mit v. Hofmann's eigener Auffassung befreunden, nach welcher diese Güter jetzt noch grade so zukünftig sein sollen, nachdem Christus schon als Hoherpriester in Wirksamkeit getreten ist. Diese zukünftigen Güter sind nicht als absolut zukünftige zu fassen; sie reichen vielmehr schon herein in diese Zeit und zwar nicht bloss kraft der Verheissung, sondern in Wirklichkeit. Die Erstlinge jener zukünftigen Güter besitzen wir jetzt schon, die volle Ernte wird allerdings erst in dem *αἰὼν ὁ μέλλων* uns zufallen. Weil diese Heilsgüter erst in dem Reiche der Herrlichkeit vollständig erscheinen und sich uns mittheilen, weil sie somit gleichsam Inventariatsstücke, Eigenthum der zukünftigen Welt sind, heissen sie mit Recht noch *μέλλοντα ἀγαθά.* Eines dieser zukünftigen Güter, welches in dieser Zeit uns schon mit Freude und Friede erfüllet, gibt unser Abschnitt selbst an — die Reinigung unserer Gewissen, die Erlösung von den Uebertretungen. So Lünemann, Tholuck, Bleek u. A. Den nun mit *διά* anhebenden und den ganzen noch übrigen 11. Vers füllenden Satz bringen Primasius, Luther, Dorscheus, Schulz, Moll, v. Hofmann u. A. mehr in Abhängigkeit von *ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.* Nach ihnen soll Christus dadurch der Hohepriester der zukünftigen Güter sein, dass er sich in einer grösseren und vollkommeneren Gotteswohnung befindet, oder dadurch, dass er Mensch geworden ist. Nach Lünemann verwehrt aber das den 12. Vers beginnende *οὐδέ* diese Fassung, es werde dadurch ein schon vorgängiges Glied der Näherbestimmung zu *εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια* vorausgesetzt. Gegen diese Instanz wendet v. Hofmann ein, dass *οὐδέ* den ganzen Satz einführe und gleich „auch nicht" zu nehmen sei: allein diess ist nicht zulässig, da der Satz in V. 11 kein vollständiger ist, es fehlt in ihm das Prädikat, er besitzt nur ein Subjekt. Es spricht aber auch für unsre Auffassung, dass *διὰ τῆς μείζονος κτλ.* zu dem im nächsten Verse folgenden *εἰσῆλθεν* eine nähere Bestimmung liefert, was wir mit Bengel, Bleek, Tholuck, de Wette, Lünemann, Delitzsch u. A. annehmen, der Umstand, dass dieses *εἰσελθεῖν* des Hohenpriesters Christus mit dem Hineingehen (*εἰσίασιν*, V. 6) des Hohenpriesters in Parallele gebracht wird: wie dieser durch die erste Hütte, das Heilige, in die zweite Hütte, das Allerheiligste hineingeht, so schreitet der Hohepriester, welchen wir haben, auch durch eine zwiefache Hütte hindurch, deren erstere freilich schon viel vollkommener ist, als die zweite des Tempels. Der Text sagt: *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου, τουτέστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* sei Christus als Hoherpriester hindurchgegangen; diese *σκηνή* war aber nicht der Ziel- und Ruhepunkt seines Ganges, denn es heisst später ausdrücklich *εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια.* Was ist nun diese Hütte, welche im Vergleiche zu der Hütte des Alten Testamentes grösser und vollkommener ist? Unbestritten ist die älteste

Auffassung dieser Hütte die, dass der Leib, die menschliche Natur des Herrn überhaupt so bildlich bezeichnet werde. Wir finden sie bei Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, Theodoretus, Augustinus, Primasius, Clarius, Calvin, Beza, Estius, Jo. Capellus, Grotius, Gerhard, Hammond, Bengel, Ernesti, Chr. F. Schmid, Friederich, v. Hofmann, welcher letztere hier aber an den verklärten Leib des Herrn denkt. Lassen wir Calvin diese Auslegung begründen: *etiamsi varie exponitur hic locus, mihi non dubium est, quin Christi corpus intelligat. sicuti enim accessus erat olim pontifici levitico in sancta sanctorum per sanctuarium commune: ita Christus per corpus suum in coelestem gloriam ingressus est; quia dum induit carnem nostram et in ea passus est, hanc sibi praerogativam comparavit, ut coram Deo nunc pro nobis mediator appareat. primo sanctuarii nomen apte et congruenter ad corpus Christi transfertur; est enim templum, in quo tota Dei maiestas habitavit. dicitur autem per corpus suum iter fecisse, ut in coelum ascenderet, quia in corpore illo se Deo consecravit: in eo fuit sanctificatus in veram iustitiam, in eo se praeparavit ad peragendum sacrificium. denique quia in eo se exinanivit et mortem crucis pertulit, ideo extulit eum pater et dedit illi nomen, quod sit supra omne nomen.* So richtig wie dieser Gedanke ist, welchen Ebrard ganz unnöthiger Weise dahin modificirt hat, dass er unter dieser Hütte nun insbesondere an das heilige Leben Christi dachte: so können wir ihn hier doch nicht gut heissen. Er passt nicht in den Zusammenhang, nach welchem hier etwas erwartet werden muss, welches, wie es einer Seits zu der *σκηνή*, dem Tempel eine Parallele bietet, so anderer Seits auch zu dem *τὰ ἅγια*, dahinein der Hohepriester gegangen, so zu sagen den Vorhof, die Vorhalle bildet. Es kommt dazu, dass, wenn man die *σκηνή* in der Ausdehnung wie Calvin nimmt, also dass das Durchgehen durch dieselbe mit dem Leiden und Sterben vollendet ist, sich kein Unterschied mehr zwischen *διὰ τῆς σκηνῆς* und dem *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* im folgenden Verse ergibt, und dass man doch nicht sagen kann, der Herr sei durch das Zelt seines Leibes hindurchgegangen und so in das Heilige gelangt, da er ja doch seine menschliche Natur nicht zurückgelassen hat, als er in das Heilige eintrat, sondern sie als eine verklärte Leiblichkeit mit auf den Stuhl zur Rechten Gottes erhöht hat. Wenn nun aber Cajetan, Corn. a Lapide, Calov, Braun, Wittich, Wolf, Cramer, Rambach, Michaelis, Baumgarten hier unter der *σκηνή* die *ecclesia militans* verstehen, so hat diese Ansicht die ganze Schrift wider sich, denn Christus hat sich ja erst durch sein eigenes Blut seine Gemeinde erkauft. Justinian und Carpzov denken hier an die Welt überhaupt: richtiger aber Thomas, Lyra, Faber Stapul., Erasmus, Schlichting, Limborch, Michaelis, Storr, Tholuck, Bleek, de Wette, Kurtz, Maier, Lünemann u. A. an den niederen Himmel. Luther wird wie Zwingli und Bucer wohl auch hierher zu zählen sein, denn er sagt in seiner Postille, in welcher er unsren Vers übersetzt: „Christus aber ist darkommen ein Hohepriester der zukünftigen Güter, durch eine grössere und vollkommenere Hütte, die nicht mit der Hand gemacht ist, die nicht von dieser Creatur ist,“ ausdrücklich: „also ist auch die Hütte oder das Haus und Kirche Christi geistlich, nämlich der Himmel oder vor Gottes Angesicht: denn er am Kreuz in keinem Tempel, sondern vor Gottes Augen hing und noch daselbst ist.“ Delitzsch und Riehm wollen hier nun nach beliebter neuer theologischer Anschauung einen doppelten Himmel unterscheiden, nämlich den raumlosen, ewigen Ort Gottes,

den Himmel aller Himmel, und den überräumlichen, erst nach der Schöpfung gesetzten Ort der Engel und Seligen, den geistlichen Mittelpunkt dieser Welt. Es geht mir damit aber ganz ähnlich wie v. Hofmann, ich kann mir nämlich davon keine klare Vorstellung machen und bleibe lieber bei der Ansicht der Andern stehen, dass wir in dem Himmel nach dem Hebräerbriefe niedere und höhere Regionen zu unterscheiden haben. Nicht einen Himmel, sondern viele Himmel kennt der Verfasser dieses Briefes, er unterscheidet von diesen Himmeln gelegentlich noch die Stätte, da Gott der Vater und Christus, sein Sohn, unser Hoherpriester, zu seiner Rechten thront, cf. 4, 14: *ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς.* 6, 19: *τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος.* 7, 26: *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.* Ob man aber mit Recht, wie Bleek, Lünemann, de Wette, Maier, Kurtz, die niedere Region des Himmels als Wolken- und Gestirnhimmel bezeichnet, möchte ich bezweifeln: unser Brief bietet für diese nähere Beschreibung schlechterdings gar nichts. Wir thun daher besser, die Regionen des Himmels nach den lebendigen Wesen, welche in ihnen weilen, zu benennen. Gott ist das Centrum des Himmels, in seiner unmittelbaren Nähe, zu seiner Rechten befindet sich Jesus Christus, ganz ähnlich spricht die Offenbarung, dass das Lamm *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου,* 5, 6, cf. 7, 17 sei. Um dieses Centrum lagern sich concentrische Kreise, wie denn die Offenbarung um dieses Centrum auch ein gläsernes Meer ausgegossen sein lässt, 4, 6, an dessen Rande die vierundzwanzig Aeltesten sitzen: in einem dieser concentrischen Kreise befindet sich die Heimath der Engel, denn nach unsrem Briefe ist Christus, welcher eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt war, 2, 9, von Gott erhöhet worden und sitzt hoch über den Engeln erhaben (*τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*), *ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.* 1, 3. 4. Durch diese niederen Himmelsräume allesammt, in welchen die Engel gleichsam als Leviten und gemeine Priester Gott dienen Tag und Nacht, ist unser Hoherpriester hindurch gegangen. Wie gross, wie vollkommen diese Hütte aber auch ist, sie ist doch nur der Vorhof des Allerheiligsten, der Vorhimmel gleichsam. Diese Hütte im Himmel wird nun durch den Zusatz: *οὐ χειροποιήτου* näher bestimmt und dieses Adjektiv gleich ausgelegt mit *τουτέστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως.* Während diejenigen, welche hier unter der *σκηνή* den Leib des Herrn verstehen, in ein starkes Gedränge kommen, denn der Leib des Herrn — und es kann nach dem Zusammenhange gar nicht an den verklärten Leib desselben gedacht werden, es muss dieser Leib der materielle, der sinnliche, irdische Leib sein, den Jesus aus dem Schoosse der Jungfrau Maria, aus dem Samen Abraham's empfing — gehörte ja allerdings dieser Welt an: macht uns dieses Wort durchaus keine Schwierigkeiten. Jene grössere und vollkommenere Hütte ist ganz ohne menschliche Beihülfe von Gott selbst errichtet worden, diess ist der Sinn dieses Adjektivs, wie diess aus 8, 2 hervorgeht, wo es in der Beschreibung *τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* lautet, *ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος.* Dieses von Gott geschaffene himmlische Heiligthum ist nicht *ταύτης τῆς κτίσεως.* Falsch hat Luther später *κτίσις* als Bauart verstanden (die nicht also gebaut ist), welches dann von Beza, Bengel, Friederich, Storr weiter so ausgeführt worden ist, nicht wie die Stiftshütte, nicht wie das irdische Heiligthum. Allein *κτίσις* kann diess nicht bedeuten, *κτίσις* ist, wie Luther zuerst ganz richtig sah, die Creatur; die himmlische Welt wird durch das hinzugesetzte Pronomen angegeben.

Es tritt hiermit diese Aussage über das himmlische Heiligthum in Gegensatz zu der Bezeichnung des irdischen, welches 9, 1 *τό τε ἅγιον κοσμικόν* benannt wurde, d. h. ein Heiligthum, welches aus solchen Stoffen, die dieser vergänglichen Welt angehören, angefertigt ist. Es wendet v. Hofmann hiergegen ein, dass der Himmel im Verlaufe des Schöpfungswerkes auch seinen Ursprung genommen habe und somit zu dieser Welt gehöre; die *αὕτη ἡ κτίσις* habe in der neuen Welt, in dem *κόσμος* der Wiedergeburt ihren Gegensatz. Allein dem ist doch nicht so, denn, wenn Himmel und Erde auch beide geschaffen sind, so begreift *κτίσις* doch 4, 13 nur die Menschheit unter sich, und nun wird hier gar von einer *κτίσις* geredet, welche uns zugänglich, unseren Sinnen bloss und entdeckt ist. Das Pronomen *αὕτη* weist hierauf hin: übrigens liegt gar kein Grund vor, bei unserer Auffassung an einen räumlichen, geschaffenen Himmel zu denken. Der Himmel umgibt den Thron des Schöpfers aller Dinge, er ist, so zu sagen, die aus Gott heraustretende Herrlichkeit, der unpersönliche Abglanz, die Efulguration seines Wesens. Kommen wir, wenn wir zu Gott gelangen, in einen bestimmten, geschaffenen Raum: schliesst unser Weg in einem solchen begrenzten Raume ab? Obgleich geschaffene Wesen in diesem Himmel sind, so ist damit lange noch nicht gesagt, dass dieser Himmel aller Himmel, der nichts mit dem Wolken- oder dem Sternenhimmel zu schaffen hat, selbst eine Creatur ist.

Durch diesen Vorhof, durch dieses Heiligthum ist unser Hoherpriester hindurch- und *εἰς τὰ ἅγια* hineingegangen, d. h. in das Allerheiligste des Himmels, und nicht, wie diejenigen, welche unter der *σκηνή* den Leib des Herrn verstehen, sagen, überhaupt in den Himmel. Dass an ein Heiligthum in dem Himmel zu denken ist, erhellt noch aus V. 24. Der Hohepriester, dieser Typus unsres Hohenpriesters Christus, konnte in das Allerheiligste nur hineingehen *δι᾽ αἵματος τράγων καὶ μόσχων*, und zwar ging er so an jedem grossen Versöhnungstage hinein, er musste das Kalb schlachten als Versöhnungsopfer für seine eigene Sünde und den Bock als Versöhnungsopfer für die Sünden der ganzen Gemeinde: das eine wie das andere Blut musste er dann in das Allerheiligste hineintragen und damit die Bundeslade besprengen. Ohne Blut (V. 1) durfte er schlechterdings nicht vor das Angesicht Gottes kommen, in Kraft dieses fremden Blutes allein konnte er vor dem Heiligen und Gerechten stehen. Christus, unser Hoherpriester, musste sich den Eingang in das Allerheiligste nicht erst bahnen durch solcherlei blutige Opfer, er ist mittelst, in Kraft seines eigenen Blutes in das Allerheiligste hineingegangen, so Bleek, Kurtz, Lünemann, Tholuck u. A. Das Vergiessen seines eigenen Blutes, also die Dahingabe seines Lebens in den Tod setzte den Herrn in Stand, in das Allerheiligste hineinzugehen und zwar ist er nicht wie der Hohepriester zu wiederholten Malen, wodurch dieser selbst bezeugte, dass die Versöhnung, welche er mit seinem Werke zu Stande bringe, keine genügende und vollkommene sei, sondern ein einziges Mal, ein für alle Mal — *ἐφάπαξ* hineingegangen. Wenn der Hohepriester aber nur mittelst des Blutes der Böcke und der Kälber es wagen durfte, in das Allerheiligste hineinzugehen, Christus aber in Kraft seines eigenen Blutes ein für alle Mal hineingegangen ist, so ist damit constatirt, dass sein Blut das vollkommen auswirkt, welches durch jener beiden Thiere Blut von dem Hohenpriester des Alten Bundes beschafft werden sollte, d. h. dass sein eigenes Blut ihn

vollkommen heiligt und das Volk vollkommen entsündigt. Christi Blut ist die Erfüllung des Blutes der Kälber, denn heisst es in unsrem Briefe 5, 7 ff.: *ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν, ἀφ' ὧν ἔπαθε, τὴν ὑπακοὴν καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.* Christi Leiden und Sterben ist der höchste Akt seiner Heiligung, des Opferns seiner eignen Person an Gott. Und weil es dieses höchste Selbstopfer ist, ist es das höchste, das vollkommenste Opfer für unsre Sünde, denn Christi Gehorsam sühnt nun unsren Ungehorsam. Sein Blut ist somit die Erfüllung des Blutes der Böcke. Einmal in das Heilige hineingegangen durch sein Blut, hat er eine ewige Erlösung erfunden. Hier und 2 Thess. 2, 16 steht die Femininform *αἰωνία*: das Zeitwort *εὑρίσκεσθαι* ist mit feinem Sinne gewählt. Bengel bemerkt dazu: *denotatur inventoris studium, sapientia et fides; inventionis novitas et festivitas. c. 10, 20. arduus fuit Christi aditus ad patrem c. 5, 7. nemo antea calcarat viam vitae. Act. 2, 28. Joh. 3, 13. Christus non potuit non invenire: sed tamen quaerere, laboris fuit.* Es möchte in der gewählten Medialform dieses Moment, dass es sich Christus etwas kosten liess, diese Erlösung zu gewinnen, noch besonders angedeutet sein. Diese *λύτρωσις*, welche der Herr durch sich gefunden, hat er auch für sich gefunden, er theilt sie allein aus: sie besteht, wie diess in den folgenden Versen gleich näher ausgeführt wird, in der Entlastung unsrer Gewissen von der Sündenschuld und in der Kräftigung unsres sittlichen Vermögens. Wenn Paulus statt des Participialsatzes *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*, wie statt der *lectio recepta εὑρόμενος* besser zu lesen ist, einen selbstständigen Satz gebildet hätte, so würde die Frage ausgeschlossen sein, wie sich der Zeit nach dieses Erfinden der Erlösung zu dem Hineingehen in das Heilige verhält. Ebrard, Delitzsch, Maier, Moll, v. Hofmann verstehen beides als zeitlich zusammenfallend: Lünemann behauptet, dass dann *εὑρισκόμενος* gelesen werden müsse, das Erfinden gehe desshalb dem Hineingehen voraus. Hiergegen weist v. Hofmann auf 1, 3. 4: *ἐκάθισεν — κρείττων γενόμενος* hin, was allerdings gegen Lünemann entscheidet. Ein dogmatisches Bedenken hat es übrigens nicht im Geringsten, beide Aussagen gleichzeitig zu fassen: ist Christus auch gestorben, ehe er in den Himmel eingegangen ist, und hat er somit sein hohepriesterliches Opfer dargebracht, ehe jener Eingang stattfand, so eignet er doch erst von dem Himmel her, als der in seine Herrlichkeit, in das Heiligthum eingegangene Hohepriester, die Kraft seines versöhnenden Leidens und Sterbens an.

V. 13 und 14. Denn wenn der Ochsen und der Böcke Blut und die Asche von der rothen Kuh, gesprenget auf die Unreinen, heiliget zu der leiblichen Reinigkeit: wie viel mehr wird das Blut Christi, der durch den ewigen Geist sich selbst ohne Makel Gotte geopfert hat, unser Gewissen reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gotte.

Eine ewige Erlösung hat unser Hoherpriester erfunden: dieser Satz war einfach hingestellt worden als Behauptung, jetzt wird der Beweis dazu geliefert. Eine wahrhaftige Erlösung, eine wirkliche Reinigung der Herzen von aller Sündenbefleckung hat Christus zu Stande gebracht, denn er hat sein eigenes Blut für uns vergossen. Der Beweis wird ganz ange-

messen der durchgängigen Verfahrungsweise in diesem Briefe durch eine Vergleichung mit den alttestamentlichen Entsündigungsanstalten gewonnen: es findet eine Beweisführung *a minori ad maius* statt. Das alttestamentliche Gottesvolk bedurfte einer zwiefachen Reinigung, weil es sich vor Gott entweder dadurch, dass es selbst in die Sünde willigte, oder dadurch, dass es einen, der dem Tode, dem Solde der Sünde, anheimgefallen war, berührte, verunreinigte. Für die eine Art von Verunreinigungen ward an dem jährlichen Versöhnungstage für die Gesammtgemeinde ein Reinigungsopfer dargebracht: für die andre Art von Verunreinigungen war das mit der Asche einer rothen Kuh gemengte Sprengwasser verordnet: sowohl mit dem Blute der am Versöhnungstage geopferten *ταύρων* (wofür in dem vorhergehenden Verse *μόσχων* stand, was einander nicht widerspricht, denn es wurden zum Opfer nicht weibliche Kälber und Rinder, sondern junge Stiere genommen) und *τράγων*, als auch mit jener Asche von der Kuh wurden die Verunreinigten besprengt. Wir verbinden nicht mit der Vulgata, Luther, Calvin, Bengel, Schulz u. A. *τοὺς κεκοινωμένους* mit *ἁγιάζει*, sondern lieber, wie Erasmus, Beza, Jac. Capellus, Grotius, Böhme, Bleek, de Wette, Lünemann, v. Hofmann, mit *ῥαντίζουσα*, da dieses mehr als jenes einer näheren Bestimmung bedarf. Es wird nun als Faktum hingesetzt: *τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως, ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους, ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα.* Mit Recht wirft v. Hofmann denjenigen Exegeten, welche mit Böhme, Bleek, de Wette annehmen, dass Paulus bei dieser Reinigung des Leibes die durch die Berührung von Todten entstandene Verunreinigung im Auge gehabt habe, vor, dass der Begriff *ἡ τῆς σαρκὸς καθαρότης* ihnen unklar geblieben sei. Es versteht sich ganz von selbst, dass dieser Ausdruck auch die Wirkung der Besprengung mit dem Blute der Ochsen und Böcke angibt: und weiter liegt auf der Hand, dass hier weder von einer leiblichen Unreinigkeit, noch von einer Reinigung des äusseren Leibes durch Blut oder Asche die Rede sein kann. Denn das Blut, wie die Asche, auf den Leib gesprengt, reinigt ja den Leib nicht, sondern macht ihn, wenn man die Sache rein sinnlich auffasst, nur unrein. Die *καθαρότης τῆς σαρκός* steht hier im Gegensatze zu einer inneren Reinigung, zu der Reinigung des verborgenen Menschen des Herzens; *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, so wird gleich in dem folgenden Verse die Wirkung des Blutes Jesu Christi, darauf jenes Blut der Ochsen und der Kälber, wie die Asche der rothen Kuh hindeutet, näher beschrieben. Jene alttestamentlichen Reinigungsmittel, welche übrigens in dem Cultus der Heiden viele Analoga haben, denn in demselben wird nicht nur das Blut als Reinigungsmittel von den Sünden, sondern auch die Asche mit Wasser vermengt oder in fliessendes Wasser geworfen vielfach als ein solches, und zwar letzteres als ein sehr kräftiges betrachtet — das Wasser besitzt nach den Anschauungen der alten Völker an sich schon eine reinigende, von Sünden rein waschende Kraft, wie wir zu der zweiten Weihnachtsperikope nachgewiesen haben, aber diese dem Wasser eignende Kraft, welche Homer schon Ilias 1, 313 f. belegt mit seinem Worte:

> *λαοὺς δ' Ἀτρείδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν,*
> *οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἅλα λύματ' ἔβαλλον,*

konnte verschärft werden durch Zuthat von Asche, wodurch eine Art

Lauge bereitet wurde, welche ja noch gründlicher alle Unreinigkeit wegnimmt als das Wasser: Ovidius singt davon in den Fasti, IV, 639 f.:

igne cremat vitulos, quae natu maxima virgo est,
luce Palis populos purget ut ille cinis, —

bewirkten, wie hier aus der Gegenüberstellung unwiderleglich hervorgeht, nicht eine Reinigung der Herzen von der Sündenschuld und eine Entlastung von der Sündenstrafe, dem Tode, sondern stellten nur die levitische Reinigkeit wieder her. Diese bestand in weiter nichts, als dass dasjenige, was den Menschen von der Gemeinschaft mit Gott ausschloss, durch eine sinnbildliche Handlung abgenommen wurde, dass somit das äussere Verhältniss, die äussere Gemeinschaft mit Gott wieder zu Stande kam. Nur eine solche äussere Reinigung, welche, weil der Leib dasjenige an uns ist, welches unsre Aussenseite bildet und unsren äusseren Verkehr vermittelt, demgemäss auch nur durch äussere heilige Gebräuche an dem Leibe des Menschen vollzogen wurde, war die Wirkung jener Purgationen. Aber man achte diese Wirkung nicht gering: es ist schon etwas überaus Grosses, wenn dem Menschen, welcher sich vor Gott vergangen und verunreinigt hat, der äussere Zugang zu seinem heiligen Gotte und zu seinen Heiligthümern wieder geöffnet, ihm wenigstens die äussere Gemeinschaft mit seinem Gotte wieder feierlich und förmlich zugesprochen wird, und dieses Heil wird um so grösser, als es in dem mosaischen Cultus nicht Satzungen sind, welche der Mensch zu seines Herzens Beruhigung selbst aufgerichtet hat, sondern alle diese, die äussere Gemeinschaft mit Gott wiederherstellenden, heiligen Ceremonien Gottes Ordnungen und Stiftungen selber sind! Dem Menschen werden also in denselben sichtbare Zeichen und Unterpfänder der Gnade seines Gottes geboten. Aber was sind diese alttestamentlichen Reinigungsmittel gegen das Reinigungsmittel des neuen Bundes? Haben jene Reinigungsmittel solch einen Effekt schon gehabt, welchen Effekt wird das Blut Christi erst haben müssen! So viel höher als das Blut Christi gilt in Gottes Augen vor dem Blute der Ochsen und der Böcke, grade ebenso viel höher muss die Heilswirkung desselben sein. Es ist hier nicht, wie v. Hofmann annimmt, nur der eine Gedanke ausgesprochen, wenn die erste Heilsthatsache gewiss ist, so ist die zweite Thatsache noch viel sicherer zu erhoffen; auch sind hier nicht bloss die beiden Gedanken in einander verschlungen: 1) wenn schon das Thierblut Reinigung schafft, wie viel mehr das Blut Christi; 2) wenn jenes Fleischesreinheit, so bewirkt dieses Gewissensreinheit, was Bleek, de Wette, Lünemann behaupten: sondern wir werden drei Gedanken hier vereint finden: nämlich 1) ist das Erste gewiss, so ist es auch das Zweite, die Erlösung durch den Herrn kann nicht angezweifelt werden, 2) das Erste hat aber im Vergleich mit dem Zweiten viel geringere Reinigungskraft, daher wird 3) die Wirkung des neuen Reinigungsmittels die Wirkung des alten weit übertreffen. Wir haben mit der Ochsen oder Böcke Blut nichts zu schaffen: unsre Hoffnung ruht auf dem Blute Christi. Diesem Blute steht eine ganz besondere Kraft zu dadurch, dass dieser, dessen Blut uns zu gute kommt, *διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*. Es ist hier, das wolle man nicht übersehen, die Bedeutung, der Werth des Blutes Jesu Christi, mit andern Worten seines Leidens und Sterbens nicht darauf zurückgeführt, dass er der Sohn Gottes ist, d. h. nicht auf seine metaphysische Wesenheit, nicht auf seine Natur, sondern

lediglich auf sein ethisches Verhalten, auf sein persönliches Thun, auf sein Selbstwerk. Wir müssen die Aussage in ihre einzelnen Bestandtheile auflösen: also für das Erste: ὃς (Χριστός) ἑαυτὸν προσήνεγκε τῷ θεῷ. Christus, welcher als Hoherpriester hier fortwährend gedacht ist, hat sich also selbst Gott dargebracht zu einem Opfer. Es wäre an sich wohl möglich, das gesammte Leben des Herrn unter diesen Begriff einer Dargebung, eines Opferns an und für Gott zu fassen, denn in Wahrheit ist ja das ganze Leben des Herrn nichts andres als ein fortwährendes Sichhineinbegeben in den Willen und in den Dienst Gottes, als ein ununterbrochenes Opfern seines eigenen Sinnes, seiner eigenen Freude, überhaupt seines eigenen Wesens: allein diese Auffassung ist hier nicht zulässig. Nach dem ganzen Zusammenhange kann nur an die Darbringung seines Blutes gedacht werden, da aber in dem Blute das Leben steht, so heisst es hier nicht: ὃς τὸ αἷμα αὐτοῦ προσήνεγκεν, sondern gleich kurz und bündig: ὃς ἑαυτὸν κτλ. Wenn Faustus Socinus, Schlichting, Grotius, Limborch u. A. mehr, unter den Neueren Bleek hier ausgesagt finden, dass Christus sein Blut Gott zum Opfer in das himmlische Allerheiligste hineingetragen habe, so ist dies ebenso wenig richtig, als wenn umgekehrt de Wette, Delitzsch, Ebrard, Lünemann, Maier hier ausschliesslich an das Darbringen des Blutes an dem Stamme des Kreuzes denken. Das himmlische Heiligthum wird allerdings als Gegenbild des Allerheiligsten im Tempel vorgestellt: wenn es nun zur Vollendung des alttestamentlichen Versöhnungswerkes gehörte, dass der Hohepriester das Blut, das draussen vor dem Tempel, also auch vor dem Heiligen war vergossen worden, in das Allerheiligste hineinbrachte, so wird es zur Vollendung des neutestamentlichen Versöhnungswerkes gleicher Weise gehören, dass der Hohepriester, welchen wir haben, sein Blut, welches ja auch ausserhalb des wahrhaftigen Tempels, ausserhalb des himmlischen Heiligen wie des himmlischen Allerheiligsten, geflossen ist, vor Gottes Angesicht hinbringt. Christus ist nach dem Lehrbegriffe des Hebräerbriefes nicht als ein emeritirter Hoherpriester zu Gott gegangen, sondern als ein fungirender, ja als einer, der wesentliche Funktionen seines heiligen Amtes — die Darreichung, die Aneignung der Versöhnung, welche er durch Leiden und Sterben beschafft hat — fortwährend noch ausübt. Siehe 4, 14 ff. 5, 6. 7, 21. 24: ὁ δέ, διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην und V. 25: πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν u. s. w. So verstehen auch Riehm und v. Hofmann dieses Sichselbstdarbringen des Herrn. Das Opfer des Herrn ist ein Akt seiner Freiwilligkeit und um dieses Umstandes willen muss sein Blut schon von ganz anderer Kraft sein, als das der Ochsen und der Kälber, bei welchen ja von solcher Freiwilligkeit, welche jedem Opfer erst seinen wahren Werth verleiht, selbstverständlich gar nicht die Rede sein konnte. Aber Christus hat sich als ἄμωμον weiter Gott dargebracht. Fleckenlos, ohne Fehl und Makel musste das Opferthier sein, welches der Israelit seinem Gotte darbrachte, und diess nicht sowohl um desswillen, dass nur das Beste für Gott gut genug ist, sondern hauptsächlich um desswillen, weil einer, der selbst voll Fehl und Sünde ist, die Fehler und Sünden eines Andern schlechterdings nicht auf sich nehmen kann. Christus hat sich als einen Heiligen, Unschuldigen, Gerechten Gott zum Opfer dargebracht: fälschlich denkt hier Bleek, welchem übrigens schon Limborch vorangegangen war, an die Beschaffenheit Christi nach dem Tode, seit der

Auferstehung, dass er, auch über die Schwachheiten, denen er in den Tagen seines Fleisches als wahrer Mensch unterworfen war, erhaben, namentlich dem Tode nicht mehr anheimfallen konnte. Als ein Sündloser liess sich Christus als unser Versöhnungsopfer tödten und als ein Sündloser brachte er, welcher Opfer und Priester zugleich ist, nachdem er von den Todten auferweckt worden war, sein Opfer, sein Versöhnungsblut in den Himmel. Er brachte aber sein Opfer *διὰ πνεύματος αἰωνίου* dar. Dieses Adjektiv befremdet, und wir können uns nicht wundern, wenn in vielen Handschriften sich dafür *ἁγίου* findet: es ist mit der Bemerkung, dass der Geist hier *αἰώνιον* genannt werde, weil die Erlösung eine *αἰώνιος* sei, wenig geholfen, denn schwerlich wird jetzt noch Einer Nösselt und van der Boon Mesch zufallen, welche diesen Geist ewig nennen, weil er ein solches ewiges Werk zu Stande bringe. Wessen Geist ist dieser so seltsam als *πνεῦμα αἰώνιον* prädicirte? Es sind im Grossen und Ganzen nur zwei Antworten möglich. Dieser Geist ist entweder Geist, welcher von aussen her auf Christus einwirkte, oder Geist, der in ihm wohnte. Nehmen wir den Geist in dem ersten Sinne, so gelangen wir zuerst zu Link's und Planck's Auffassung, welche *διὰ πνεύματος αἰωνίου* nehmen als: gemäss des Geistes der Weissagung, gemäss des Geistes, welcher durch den Mund der Propheten von diesem Versöhnungswerke geredet hat: ein jeder sieht, dass dieser Gedanke, wenn er hier hätte ausgedrückt werden sollen, nicht leicht unglücklicher hätte ausgedrückt werden können. Weit besser ist es schon unter diesem Geist, in dessen Kraft Christus sein hohepriesterliches Werk vollendete, den Gottes-Geist überhaupt mit Bleek, de Wette, Tholuck u. A., oder den heiligen Geist, die dritte Person in der Gottheit mit den Vätern, Luther, Dorscheus, Bengel u. A. zu verstehen. Allein bei dieser Selbstdargabe des Herrn lässt sich nicht gut die Kraft, welche ihn zu diesem Werke in Stand setzte, ausserhalb seiner Person suchen: Christi Selbstdargabe ist nur dann im vollen Sinne des Wortes eine Selbstdargabe, ein freies, persönliches Werk, wenn der Trieb wie die Kraft zu dieser Leistung in ihm selbst lag. Mehrere ältere Ausleger haben desshalb *πνεῦμα αἰώνιον* als eine andere Bezeichnung für die göttliche Natur des Herrn verstanden — so Beza, Aretius, Coccejus, Joh. Capellus, Gomarus, Calov, Wolf, Braun u. A. mehr: allein *πνεῦμα* bildet nicht zu *ὁ ἄνθρωπος* den Gegensatz, sondern zu *σάρξ*. Wir haben hier an nichts anderes als an den dem Herrn innewohnenden Geist zu denken: er heisst aber nicht darum ewig, weil dem Geist, wie Socin, Schlichting, Grotius, Limborch, Carpzov, Riehm, Kurtz annehmen, die *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* (7, 16) eignet, oder weil, wie Lüneman sagt, zum Begriff des Geistes untrennbar und wesenhaft der Begriff der Ewigkeit gehört, oder weil ewiger Geist mit absolutem Geist identisch und somit das Werk ewigen Geistes ein absolutes Werk ist, wofür Delitzsch ist, oder weil im Gegensatze zu dem Feuer, welches die Opferthiere verzehrte und bald erlosch, dieser Geist, der das Opfer des Herrn zubereitete, kein Ende nimmt, so schon Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, oder weil im Gegensatze zu den Thieren, deren Geist mit dem Blute dahinfährt, der Geist des Herrn nicht mit seinem Blute entschwindet, sondern fortlebt, weil er das Leben in ihm selber hat, so Riehm und v. Hofmann. Kraft ewigen Geistes hat der Herr sich Gott selbst dargebracht als ein Unschuldiger — dieser Satz enthält nicht irgend welches

metaphysische Geheimniss, welches die sühnende Kraft des Blutes Christi erklären soll, noch viel weniger ist *διὰ πνεύματος αἰωνίου*, was Bleek thut, mit *ἄμωμον* zusammen zu ordnen, von dem es, wenn es so genommen werden sollte, schlechterdings nicht in dieser Weise hätte getrennt werden dürfen: unser Brief fasst das Versöhnungswerk des Herrn stets von seiner ethischen Seite. Die Dahingabe des Herrn an seinen Gott und Vater geschieht nicht bloss, wie Stengel und Tholuck sagen, in der Sphäre des Geistes, im Geist, auf wahrhafte und darum ewige Weise, auch nicht bloss auf Trieb und Anregung desselben Geistes, wie Vatablus, Estius u. A. wollen, sondern mittelst, in Kraft des Geistes, der in ihm ist, und zwar ist derselbe als ein ewiger in ihm, so dass er also als ewig wirksames Princip und als ewig lebendige Kraft zu nehmen ist. Hat aber Christus sich kraft dieses ewigen Geistes Gott dargebracht, ist er in Kraft dieses ewigen Geistes ein Mal in das Allerheiligste hineingegangen, so kann er dort nicht ruhen auf seinen blutigen Lorbeeren, sondern er muss dort ewig fortwalten als unser Hoherpriester. In der alten Weise geht das freilich nicht mehr an, denn er hat das Opfer ein für alle Mal dargebracht: aber der Hohepriester ist ja nicht bloss des Opferns wegen da, sondern auch des Sprengens, des Reinigens der Verunreinigten willen. Dieses letzte Werk wird er nun treiben, treiben in Ewigkeit kraft seines ewigen Geistes; *καθαριεῖ* (so steht hier sehr bedeutungsvoll und nicht *καθαρίζει* statt des Präsens *ἁγιάζει* in dem vorhergehenden Verse, nicht um das von dem Herrn geschehende Reinigen unserer Gewissen als ein zukünftiges, in der Zukunft erst vorzunehmendes, sondern um es als ein auch in die Zukunft hineinreichendes, in Ewigkeit währendes darzustellen) *τὴν συνείδησιν ἡμῶν* (wie wir mit Bengel, Lachmann, Tischendorf u. A. statt *ὑμῶν* lesen) *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ δουλεύειν θεῷ ζῶντι*. Das Verhältniss, welches zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Versöhnungsopfer besteht, tritt auch in dem alt- und neutestamentlichen Versöhnungswerke zu Tage. Die alttestamentlichen Opfer waren Dargabe der Leiber und bewirkten so auch nur eine leibliche Reinigung: das neutestamentliche Opfer ist Dargabe der ganzen Person kraft des ewigen Geistes an Gott, es bewirkt desshalb auch eine Reinigung der ganzen Person, eine Reinigung des innersten Kerns der Person, der *συνείδησις*. Das Blut Christi reinigt nun das Gewissen, hier *in specie* das Schuldbewusstsein, *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. Was sind das für Werke? Bleek, de Wette, Lünemann sagen: Gesetzeswerke. Luther hingegen und Calvin sagen: „Das ist von Sünden, die den Tod verdienen, und von Werken, die in Sünden geschehen und todt sind." Allein keines von Beidem ist richtig: die Entsündigungen in dem Alten Testamente bezogen sich ja nur auf wirkliche Vergehungen an den Geboten Gottes, es wird dem entsprechend auch die Reinigung unsrer Gewissen sich auf wirkliche Uebertretungen, positive, aktuelle Sünden erstrecken und anderer Seits heisst *νεκρός* nicht sündig, sondern nur lebenslos, todt. Todte Werke sind alle die Werke, welche nicht aus einem wahrhaftigen Leben in Gott hervorgegangen sind, sie befassen unter sich alle jene Werke, welche nur aus Furcht vor dem Gesetze geschehen, wie anderer Seits auch die, welche sich wider dieses Gesetz richten. Christi Blut will uns reinigen davon und uns dadurch in Stand setzen, *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι*. Wie die alttestamentliche Reinigung den Israeliten wieder zum Gottesdienste befähigt, so will auch die neutestamentliche Reinigung uns zu dem Dienste

des lebendigen Gottes stärken und vollbereiten. Gott heisst hier absichtlich der Lebendige, weil erst der, welcher von den todten Werken gereinigt ist und im Leben steht, Gott als den Lebendigen erfährt und erkennt. Auf den engen Zusammenhang, welcher statt hat zwischen unserer Rechtfertigung — denn das ist unsre Reinigung von den todten Werken — und unsrer Heiligung — denn diese besteht in diesem λατρεύειν θεῷ ζῶντι — wolle man wohl achten: die Schrift, welche den Herrn sich für uns heiligen und vollenden lässt, dass er uns dadurch rechtfertigt, kennt keine andre Rechtfertigung als die, von welcher Ströme des Lebens, Triebe und Kräfte der Heiligung auf uns ausgehen. Christi Blut wird dieses zu Stand und Wesen bringen, wie das Blut der Ochsen und Böcke vor Zeiten zu Stand gebracht hat, was es nach Gottes Bestimmung vollenden sollte. Ehemals eine bloss leibliche Reinigung, jetzt eine Reinigung der Herzen: damals eine bloss levitische Reinigung zu äusserer Gemeinschaft an Gottes heiligen Institutionen, jetzt eine innere Reinigung zum Leben in Gott. Man darf diese Unterschiede nicht verwischen, was mehrfach geschehen ist, um dem Alten Testamente zuzusprechen, was ihm nicht zukommt. Luther thut diess nicht, er sagt: „im Alten Testamente erwarb der Priester mit seinem Opfern und Blutsprengen nicht mehr denn eine kindische, äusserliche Absolution oder Vergebung; also dass, wer derselbigen theilhaftig ward, der mochte unter dem Volke öffentlich sein und wandeln und war äusserlich heilig, als der aus dem Bann gethan wurde: wer aber derselbigen nicht theilhaftig wurde, der war unheilig und musste nicht in der Gemeinde sein und ihr geniessen, sondern abgesondert sein in aller Masse, wie jetzt die Verbannten sind. Aber damit war niemand inwendig vor Gott heilig und fromm, sondern musste etwas Grösseres da sein, das die rechte Vergebung erwürbe. Christus aber hat in seinem Priesterthum die rechte geistliche Vergebung, Heiligung und Absolution, die vor Gott gilt.“ Ebenso lässt sich die Apologia aus: hier heisst es *de sacrificio p. 254. dicebantur in lege quaedam propitiatoria sacrificia propter significationem seu similitudinem, non quod mererentur remissionem peccatorum coram Deo: sed quia merebantur remissionem peccatorum secundum iustitiam legis, ne illi, pro quibus fiebant, excluderentur ab ista politia.*

V. 15. Und darum ist er auch Mittler eines neuen Bundes, auf dass durch den Tod, so geschehen ist zur Erlösung von den Uebertretungen, die unter dem ersten Bunde waren, die, so berufen sind, das verheissene ewige Erbe empfangen.

Wir können Schlichting, Schulz, Böhme, Bleek, Stengel und Ebrard nicht beitreten, welche das diesen Satz eröffnende διὰ τοῦτο auf das folgende ὅπως sich beziehen und dasselbe also sehr emphatisch einführen lassen: wir sind mit Tholuck, de Wette, Lünemann, Delitzsch, Kurtz, v. Hofmann u. A. vielmehr der Ansicht, dass hier aus dem Vorhergegangenen ein Schluss gezogen werde. Man streitet sich darüber, wie weit dieses διὰ τοῦτο vor sich greife, ob es, so Maier, sich bloss auf τὸ αἷμα V. 14 beziehe, oder auf V. 13—14, so Storr und Delitzsch, oder auf 11—14, so de Wette, oder auf 9—14, so Lünemann und Andere noch anders. Mir scheint es am besten, dieses διὰ τοῦτο einen Schluss ziehen zu lassen aus der ganzen Exposition, welche dieses neunte Kapitel liefert. Weil von dem priesterlichen und hohenpriesterlichen Dienste in der Stiftshütte der hohe-

priesterliche Dienst des Herrn sich so wesenhaft unterscheidet, dass er uns nicht, was leider v. Hofmann angibt, einen andern Eingang zu dem Allerheiligsten, einen andern Weg zu unmittelbarer Gottesgemeinschaft verschafft, sondern dass er den einzig wahrhaftigen Eingang, den einzig lebendigen Weg erst gebahnt hat, so ist Christus, unser Hoherpriester, *διαθήκης καινῆς μεσίτης*. Der Accent liegt nicht auf *καινῆς*, was Bleek, Delitzsch u. A. mehr meinen; wenn diess hätte geschehen sollen, so hätte das Adjektivum dem Substantivum vorgeordnet werden müssen, sondern auf *διαθήκης*. Das Werk, welches Christus durch das Opfer seiner selbst vollbracht hat, ist nicht ein ephemeres, eines, das, wie es in der Zeit zu Stande gekommen ist, in der Zeit auch wieder untergehet. Kraft des ewigen Geistes, der in ihm war, hat Christus eine ewige Erlösung erfunden, auf ewig uns gereinigt von den todten Werken, uns gekräftigt, ewig Gott zu dienen in einem neuen Wesen des Geistes. Es ist somit ein bleibendes Verhältniss, ein alle Zeit überdauernder Zustand durch ihn uns vermittelt worden: ein Bund, ein neuer Bund ist zu seinem Abschlusse gelangt. Der Mittler dieses neuen Bundes hat mit seinem Bunde die Absicht, bezweckt dabei: *ὅπως τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*. Er konnte aber diese seine Absicht nicht anders ausführen als dadurch, dass ein Tod, nämlich sein Tod eintrat, durch welchen er uns in den Stand setzte, Erben werden zu können — *θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων*. Ohne Sühnung der Schuld ist es nicht möglich, zu dem Erbe zu gelangen, ohne Vergebung der Schulden, welche aus unsrem bisherigen Leben auf uns liegen, können wir nicht in ein neues Lebensverhältniss zu Gott, in ein neues Leben eintreten. Die Aufrichtung eines neuen Bundes, einer neuen Lebensform in Bezug auf Gott, setzt voraus, dass die alten Schulden getilgt sind. Da diese Verschuldungen aber Verschuldungen an dem heilsgeschichtlich geoffenbarten, an dem in der Schrift, in dem Gesetze fixirten Willen Gottes sind, so steht hier der prägnante Ausdruck *παραβάσεων*, und da die Hinwegschaffung dieser Verschuldungen Vorbedingung der Aufrichtung eines neuen Bundes ist, so werden dieselben nicht als Uebertretungen des *νόμος*, sondern als Uebertretungen *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ*, wo *ἐπί* am besten zeitlich genommen wird, bezeichnet. Dieser Zwischensatz aber ist nach zwei Seiten hin noch besonders in's Auge zu fassen. Für das Erste wird hier ausgesagt, dass der erste Bund für die Uebertretungen, welche unter ihm begangen wurden, keine Erlösung gehabt hat, d. h. dass alle Versöhnungsanstalten des Alten Testamentes unkräftig, unzureichend sind, nur Schatten, nur Weissagungen der zukünftigen Güter. Calvin hebt diesen Gedanken schon richtig hervor: *commemorat praeterea vim et effectum mortis eius, quum dicit solutum esse pro peccatis pretium, quae sub priore testamento deleri pecudum sanguine non poterant, quibus verbis Iudaeos a lege ad Christum traducere voluit. nam si tanta est legis imbecillitas, ut quaecunque expiandis peccatis remedia adhibet, minime praestent, quod figurant: quis in ea tamquam in portu quiescat? hoc, inquam, unum abunde eos stimulare debuit ad expetendam legis correctionem, quia fieri non poterat, quin perpetuo anxii essent. contra ubi ad Christum ventum est, quia in ipso obtinemus plenam redemptionem; nihil est, quod nos amplius sollicitet. ergo his verbis legem infirmat, ut in eam recumbere Iudaei desinant: et stare in Christo docet, quia in ipso reperitur quicquid pacandis conscientiis expeti potest.*

Aber war denn in dem Alten Testamente keine Sündenvergebung: haben die Psalmisten, wenn sie jubeln, dass ihre Sünden ihnen vergeben seien, über eine fingirte Sache sich gefreut? Gewiss war auch Sündenvergebung in dem alten Bunde, aber dieselbe floss bloss aus einem Heilsquell, welcher sich nicht schon aufgethan hatte, sondern in der Zeiten Fülle erst aufthun sollte. Wie jene Opfer, welche eine Reinigung der Gewissen beschaffen sollten, Vorausdarstellungen und Weissagungen des vollkommenen Opfers, das Jesus Christus darbringen sollte, also Schatten desselben waren, so war die durch jene Opfer des Alten Testamentes bewirkte Vergebung der Sünden auch nur ein Schatten der durch Christus ertheilten Vergebung, eine höchst unvollkommene Vorausdarstellung derselben in äusserlicher Weise, ohne dass eine wirkliche Entlastung der Gewissen, eine wirkliche Kräftigung und Neubelebung des inwendigen Menschen zum Dienste Gottes damit verbunden war. Jene alttestamentlichen Sündenvergebungen sind Vorausnahmen der aus dem vollkommenen Opfer des Herrn abfliessenden Sündenvergebung: als solche Vorausnahmen geben sie dem sündigen Menschen wohl einen kräftigen Anstoss, eine gewisse Kraft sittlichen Aufschwungs: aber es ist nichts Dauerhaftes, nichts Ewiges darin. Zum Andern erhebt sich hier die Frage, ob diese Aussage, dass Christi Tod zur Erlösung von den unter dem Gesetze, unter dem ersten Bunde begangenen Sünden geschehen sei, so zu verstehen sei, dass der Tod unsres Hohenpriesters nur die Sünden sühne, welche wir vor unsrer Bekehrung zu dem Herrn, denn die Zeit vor unsrer Bekehrung würde der Zeit unter dem Alten Bunde entsprechen, uns haben zu Schulden kommen lassen, was die Meinung von Löffler, Bretschneider, Reiche zu Röm. 3, 25 ist. Wir dürfen aus dieser Stelle zu einem solchen Schlusse uns aber nicht verführen lassen, denn es kommt hier ja bloss darauf an, nachzuweisen, dass der Mittler des neuen Bundes etwas leiste, was ihn zu einem solchen Mittler eines neuen Bundes qualificirt. Der alte Bund schafft keine Erlösung, Christus schafft sie: das allein war zu sagen: und nicht weiter auszuführen, ob Christi Tod auch die Sünden deckt, welche wir als Glieder des neuen Bundes begehen. Wenn wir diese Beziehung nicht im Auge behalten, könnten wir gar Vieles, was ganz falsch ist, aus dieser Stelle auch folgern, z. B., dass Jesu Versöhnungstod nur den Juden zu gute komme und durchaus nicht den Heiden: der Hebräerbrief lehrt übrigens ausdrücklich, dass Christus jetzt noch unser Hoherpriester ist, d. h. mit andern Worten, dass er jetzt noch für unsre Sünden eintritt und sie vor Gott bedeckt. Vgl. 4, 15 und 16. 7, 24 ff.

Christus aber ist der Mittler eines neuen Bundes geworden in der Absicht: *ὅπως — τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* Wiederum wird den Kindern Israel es nahe gelegt, in diesen neuen Bund einzutreten. Derselbe ist ja in Sonderheit in erster Linie für sie bestimmt: *οἱ κεκλημένοι*, die Berufenen sind ja nicht die Heiden, sondern sie, welche schon berufen waren, ehe der erste Bund förmlich aufgerichtet wurde, und dann, nachdem er geschlossen war, durch den Mund so vieler Propheten fort und fort zu der Herrlichkeit des neuen Bundes berufen worden sind und zuletzt am kräftigsten und freundlichsten durch den Sohn Gottes zu dem grossen Hochzeitsmahle geladen sind. Gut hebt Calvin diess Moment hervor: *loquitur autem de vocatis, ut Iudaeos, qui huius vocationis erant participes, magis afficiat. singularis enim est haec*

gratia, quum Christi cognitione donamur. itaque eo magis cavendum est, ne tam inaestimabili thesauro neglecto alibi vagentur mentes nostrae. vocatos quidam pro electis accipiunt, sed perperam meo iudicio. Diese Berufenen sollen jetzt empfangen das, wozu sie berufen sind, ihren *κλῆρος*, der nicht wieder von ihnen genommen wird, den sie in der Zeit erhalten, der aber in alle Ewigkeit hineinwährt. Wir beziehen *τῆς αἰωνίου κληρονομίας* nicht mit der Peschito, mit Faber Stap., Braun, Chr. Fr. Schmid, Stein, Stengel, Tholuck, Ebrard, Riehm, Moll u. A. auf das unmittelbar davorstehende *οἱ κεκλημένοι*, was sprachlich allerdings angeht, sondern mit den Vätern, den Reformatoren, Grotius, Bengel, Böhme, de Wette, Lünemann, Delitzsch, Kurtz, v. Hofmann u. A. mehr zu *τὴν ἐπαγγελίαν*, denn nicht jenes Particip, sondern dieses Zeitwort bedarf einer näheren Bestimmung. Es ist hiermit ausgesagt, dass das Alte Testament die Verheissung, das Neue aber die Erfüllung bietet, dass der erste Bund, welcher hinsichtlich seiner Versöhnung so unvollkommen ist, selbst positiv über sich hinausweist. Ein wahrhaftiger Israelit, einer, welcher Moses und den Propheten von Herzensgrund glaubt, kann nicht umhin, ein Christ zu werden, denn nur so macht er seine Berufung fest.

II. Die Hauptfeier — die Passazeit.

1. Der Sonntag Palmarum.

Phil. 2, 5—11.

Christus der König soll nach Lisco wie nach Alt der diese Epistel durchdringende Hauptgedanke sein: wir sollen den Herrn, welchen die letzten Episteln als Propheten und Hohenpriester uns vor die Augen malten, nach ihnen jetzt in seiner göttlichen Herrlichkeit anschauen und anbeten. Allein wie die vorhergegangenen beiden Episteln sich nicht über den Leisten des Amtes Jesu Christi schlagen liessen, so wehrt sich auch dieser Text auf das Entschiedenste gegen ein solches Verfahren. Dieser Palmarumsonntag steht mit den beiden letzten nicht in gleicher Linie: er gehört einem neuen kirchlichen Zeitabschnitte an, er beginnt die festliche Hochzeit. Hiermit schon verträgt es sich nicht, dass diese Epistel das dritte Amt des Herrn nachträglich bringt: fängt dieser Sonntag eine neue Reihe von Sonn- und Festtagen an, so muss er auch eine neue Gedankenreihe, einen neuen Ideenkreis inauguriren. Von dem königlichen Amte des Herrn ist in unserer Epistel gar nicht die Rede: hier ist der *locus classicus* von alten Zeiten her gefunden worden, und zwar mit vollem Rechte, von dem *status exinanitionis* und *exaltationis Christi*. Eine Perspective wird uns jetzt eröffnet, das Festprogramm der folgenden grossen Festtage wird in kurzen, kräftigen Zügen entworfen. In die unergründlichsten Tiefen hinab und zu den wunderbarsten Höhen hinauf führt uns diese Hauptfeier, dieses Passa des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi: unsere Epistel richtet unsere Füsse auf diesen Weg des Heiles. Sie zeigt uns den nothwendigen Zusammenhang der Erniedrigung mit der Erhöhung: sie lässt uns hinabsteigen bis zu dem Tode, ja bis zu dem

Tode am Kreuze und dann mit Flügeln auffahren wie die Adler, um dem über Alles, was im Himmel und auf Erden ist, Erhöhten, die Opfer unseres Dankes und Preises darzubringen. Es ist nicht leicht einen Text in der ganzen heiligen Schrift zu finden, welcher uns besser orientirte über das, was da kommt, als unsere Epistel.

V. 5. **Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war.**

Wir bleiben trotz v. Hofmann's Einrede bei dieser allgemein angenommenen Uebersetzung und können uns nicht zu der von ihm vorgeschlagenen Uebertragung bequemen: jeder unter euch denke das, was er auch in Christo Jesu denkt, wonach der Apostel ermahnen würde, dass seine Leser ihren Sinn so in sich gerichtet sein lassen sollen, dass er der ihn zu einem christlichen machenden Bestimmtheit nicht ermangele. Wenn diese v. Hofmann'sche Auffassung auch die Klippe, an welcher die übliche Uebersetzung kaum unzerschellt vorbeikommt, glücklich umschifft, so führt sie uns doch in andere Misslichkeiten. Ein Mal sind die Leser, welche Paulus in dem *ἐν ὑμῖν* zusammenfasst, ja dadurch erst zusammenfassbar geworden, dass sie in Christo Jesu sind; denn vorher waren sie als Juden und Heiden von einander geschieden: sie würden also zu etwas ermahnt, was sie schon unter einander verbindet. Und zum Andern will das *καί* vor *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sich nicht in diesen Zusammenhang fügen; es ist dann ganz überflüssig, ja sinnstörend. Die recipirte Lesart aber wollen wir nicht in unseren Schutz nehmen: *φρονείσθω* ist eine übelangebrachte Korrektur: nach den besten Handschriften lautet der Text: *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: also: das denket, sinnet in euch, denn die von Hölemann empfohlene Auffassung des *ἐν ὑμῖν* gleich *in coetu vestro* harmonirt nicht mit dem folgenden *ἐν Χριστῷ*, was auch in Christo Jesu. Der zweite Satz ist unvollständig und bedarf eines Zeitwortes zu seiner Vervollständigung. Die Ausleger schwanken zwischen *ἦν* und *ἐφρονήθη*, für die erstere Ergänzung erklären sich unter Andern der Syrer, die Vulgata, Ewald, für die zweite aber Erasmus, Luther, Wolf, Rheinwald, Meyer. Mit *ἦν* kann man sich nicht leicht befreunden, denn es hat in dem vorhergehenden Satze auch nicht den geringsten Anhalt; besser steht es schon mit dem *ἐφρονήθη*, obgleich zugegeben werden muss, dass diese impersonelle Konstruktion, nach welcher das logische Subjekt durch *ἐν* eingeführt wird, äusserst hart und ungelenk ist. An Jesus Christus sollen sich die Philipper ein Beispiel nehmen; sie sollen die Gesinnung, welche in dessen Seele lebte, in ihren Seelen hegen und pflegen. Jesus Christus ist, wie Beza schon sagt: *norma omnium virtutum:* und je inniger die Liebe des Christen zu seinem Herrn ist, desto kräftiger muss das Vorbild seines Herrn ihn anziehen und locken. Paulus hebt hier nun aus dem Vorbilde Jesu Christi eine Tugend, eine sittliche Vollkommenheit hervor, nicht aber, was Ernesti meint, seines Gottgehorsams, sondern seiner selbstverleugnungsvollen Liebe, seiner Demuth. Vortrefflich leitet Luther in der Kirchenpostille seine Predigt also ein: „Hier hält uns Paulus abermal vor das mächtige Exempel des himmlischen, ewigen Feuers, das ist, der Liebe Christi, uns erzeiget, dass er uns auch reize zur Liebe, unter einander zu üben, und treibet solches mit hohen Worten und theuren

Vermahnungen, denn er wohl gesehen hat, wie lass und faul die Christen waren zur Liebe.“ Sofort führt Paulus nun in scharfen Umrissen das Bild des sich selbstverleugnenden Herrn, das Vorbild seiner Demuth aus: er skizzirt hier so ganz beiläufig, so ganz in praktischem Interesse seine christologische Grundanschauung. Wir stehen vor einer wahrhaft klassischen Stelle: sie ist nicht bloss die *sedes doctrinae* über die beiden Stände des Herrn, sie liefert auch in wenig Worten eine vollständige Biographie desselben. Es ist nicht möglich, die Auslegung dieser Stelle so zu geben, dass keine Ansicht, welche sich hier zur Geltung zu bringen suchte, übergangen würde: wer darauf ausginge, müsste ein Werk schreiben, welches an Umfang Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi noch überböte. Eine ganze Literatur ist über diese Stelle erwachsen: in Programmen und andern grösseren Monographien ist sie gründlich behandelt worden: jeder Exeget des Philipperbriefes, jeder Dogmatiker hat sich mehr oder weniger eingehend mit ihr beschäftigt. Wir müssen uns begnügen, die hauptsächlichsten Auslegungen der Väter und der neueren Theologen kurz zu notiren.

V. 6. Welcher, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er nicht für ein Rauben das Gottgleichsein.

Es ist keine Frage, dass ὅς, womit dieses grosse christologische Bekenntniss beginnt, dem wir in dem ganzen Neuen Testamente kein gleiches zur Seite stellen können, auf das unmittelbar vorhergehende *Χριστῷ Ἰησοῦ* geht. *Χριστὸς Ἰησοῦς* ist aber die üblichste Bezeichnung des historischen, des Mensch gewordenen Christus, und so liegt allerdings die Ansicht am nächsten, dass die folgenden Aussagen sich allesammt auf diesen Christus, den *λόγος ἔνσαρκος* also, mit der alten Dogmatik zu reden, beziehen, mit andern Worten, dass der historische Christus, der *λόγος ἔνσαρκος* das mit ὅς aufgenommene Subjekt ist. So halten es unter den Alten Novatianus, Ambrosius, Pelagius, später Erasmus, Luther, Calvin, Camero, Piscator, Hunnius, Grotius, Calovius, Clericus, Bengel, Kesler, unter den Neueren aber Heinrichs, Baumgarten-Crusius, v. Hengel, de Wette, Schneckenburger, Philippi, Dorner u. s. w. Allein diese von der lutherischen Orthodoxie mit Hartnäckigkeit verfochtene Ansicht ist exegetisch nicht haltbar: offenbar wird durch das *ἡγήσατο* in unserem Verse eine Thätigkeit von dem in ὅς verborgenen Subjekte ausgesagt, welche nicht erst von diesem Subjekte in irgend einem Punkte seines zeitlichen Lebens ausgegangen sein kann: denn Resultat jener Ueberlegung war die Entleerung des reflektirenden Subjektes, vermöge welcher dasselbe erst in die Knechtsgestalt eintrat und als Mensch erschien. Die Menschwerdung wird von dem Apostel nicht als das *prius*, sondern als das *posterius* dieses reflektirenden Aktes angegeben: es kann also unmöglich der nach dieser Reflexion erst in das Fleisch gekommene Logos das in ὅς ruhende Subjekt sein. Wir treten desshalb auf die andere Seite, wo Chrysostomus mit seinen Nachfolgern, Augustinus, Beza, Zanchius, Vatablus, Castalio, Estius, Clarius, Semler, Storr, Keil, Usteri, Kraussold, Hölemann, Rilliet, Rheinwald, Ewald, Wiesinger, Weiss, Meyer, v. Hofmann, Lünemann, Tholuck, Ernesti, Thomasius, Kahnis, Lechler, Messner, Gass, Schmid, Rothe u. A. mehr stehen, und beschränken das in ὅς angedeutete Subjekt nicht auf den *λόγος ἔνσαρκος*, auf den historischen Christus, sondern dehnen es auch auf den *λόγος ἄσαρκος*, auf den vorzeitlichen Christus aus. Trefflich

sagt Thomasius: „Er meint also den historischen Christus. Daraus folgt aber nicht entfernt, dass er da, wo er von dem ersten Momente der Selbstverleugnung redet, V. 6, ihn nicht nach seinem vormenschlichen Sein gedacht haben könne, gleichsam im Begriffe, diese Selbstthat zu vollbringen, im Entschlusse dazu begriffen; wie ja derselbe Apostel auch sonst von dem historischen Christus rückwärts blickend sagt, dass durch ihn die Gesammtheit der Dinge geworden sei 1 Cor. 8, 6, oder dass durch ihn Alles geschaffen sei. Col. 1, 16. Hebr. 1, 1—3. vgl. 1 Cor. 10, 4.“ Paulus schreibt kein Kompendium der Dogmatik, sondern einen Brief an die Gemeinde: er bedient sich da, um den ganzen und vollen Herrn zu bezeichnen, dieser Ausdrücke, welche zuerst freilich nur dem Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung eignen. Wenn Paulus den Herrn bloss in seinem vorzeitlichen Zustande hätte vorstellen wollen, würde er sicher eine andre Ausdrucksweise gesucht haben: da er aber nicht allein von diesem vorzeitlichen Christus, sondern von dem zeitlichen und von dem aus der Zeit wieder in die Ewigkeit eingegangenen Herrn reden will, so konnte er nicht leicht eine andere Subjektsbezeichnung wählen. Von diesem Herrn, von dem ganzen Christus, wird nun für das Erste ausgesagt: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*. Dieser Participialsatz lässt sich an und für sich in einen Satz mit einem *quamquam*, obwohl, auflösen. Diess thun an unserer Stelle Luther und seine Schüler, neuerdings wieder v. Hengel, de Wette, Wiesinger, Weiss, Ellikot. Allein diese Umschreibung des Participiums ist hier nicht am Orte, was Hölemann, Meyer, v. Hofmann u. A. mehr behaupten: der letztere mit Namen angegebene Schriftausleger sagt sehr wahr, „dass jene Uebersetzung nur dann berechtigt wäre, wenn der Umstand, dass er in Gottes Gestalt war, für ihn ein Grund hätte sein können, das nicht zu thun, was der Hauptsatz von ihm aussagt. So verhält es sich aber nicht, sondern der Hauptsatz sagt etwas von ihm aus, was ihm nur dadurch gerade möglich war, dass er in einem Sein stand, welches ein Sein in Gottesgestalt war.“ Das Participium ist mit „da“ aufzulösen, es beschreibt den Zustand, in welchem befindlich der Herr über seine zu vollziehende Menschwerdung, dass ich mich so ausdrücke, nachdachte und in sich schlüssig wurde: es wird also die Zeit angegeben, in welcher das gleich näher beschriebene *ἡγεῖσθαι* stattfand. Jesus Christus — es sei dem Ausleger verstattet, in dieser populären Weise zu sprechen, in welcher der Apostel ihm vorausgegangen ist, — war also *ἐν μορφῇ θεοῦ*. Man hat *ἡ μορφή* ohne Weiteres für identisch mit *ἡ οὐσία* erklärt: Phavorinus schreibt demgemäss bündig *ἡ μορφὴ κυρίως ἡ οὐσία*. Chrysostomus hat diess schon gemeint (*ὁ ἐν μορφῇ θεοῦ ὤν· ὁ μηδὲν ἔλαττον ἔχων τοῦ πατρός*, *ὁ ἴσος αὐτῷ*), ihm folgen Oecumenius, Theophylactus, Ambrosius, Augustinus, Hilarius unter den Lateinern: später Erasmus, Luther (*cum igitur Christus in forma Dei exstiterit ὄντως καὶ ἀληθῶς, hinc indubie concluditur ipsius Deitas aeterna. impossibile enim est, ut vera Dei forma queat esse sine vera Deitate*), Calvin, Chemnitius, Hammond, Calixt, Schöttgen, Rheinwald, Corn. Müller u. A. Andere hingegen fassen *μορφή* im Sinne von *status, conditio,* so Calov, Storr, Flatt u. A. Allein das Eine ist so wenig richtig wie das Andere. Die *μορφὴ θεοῦ* setzt die *οὐσία θεοῦ* voraus, wie anderer Seits die *μορφή* es ist, welche dem *status* nach seiner formalen Seite hin zu Grunde liegt. Luther hat sich schon vortrefflich über den Sinn dieses Wortes ausgelassen; er schreibt: „etliche

meinen, Paulus wolle dadurch verstehen das göttliche Wesen und Natur in Christo, also, dass Christus sei wahrer Gott gewesen und habe sich doch heruntergelassen. Wiewohl nun das wahr ist, dass Christus wahrer Gott ist, so redet doch Paulus nicht hier von seinem göttlichen, heimlichen Wesen. Denn eben dasselbige Wörtlein *morphe* oder *forma* brauchet er auch hernach, da er spricht: Christus habe Knechtsgestalt an sich genommen. Daselbst kann ja Knechtsgestalt nicht heissen ein Wesen eines natürlichen Knechtes, der von Art eine knechtische Natur an sich habe, weil Christus nicht von Art, sondern aus gutem Willen und Gnade unser Knecht geworden ist. Darum kann auch göttliche Gestalt hier nicht eben heissen sein göttlich Wesen, denn das göttliche Wesen kann Niemand sehen, aber die göttliche Gnade sahe man. Wohlan wir wollen deutsch davon reden und Skt. Paulum hell an Tag bringen. Gestalt Gottes heisset daher, dass sich einer stellet als ein Gott und auch also geberdet oder sich der Gottheit annimmt und unterwindet, welches geschieht nicht heimlich bei sich allein, sondern gegen Andere, die derselbigen Geberde oder Gestalt gewahr werden. Daher könnte man es nicht deutlicher reden, denn auf die Weise, der geberdet göttlich oder stellet sich als ein Gott, wenn er sich beweiset und also redet und thut, das Gott zugehöret und wohlanstehet.“ Luther hat also den Ausdruck μορφή nicht als einen Phantasieausdruck, wie Ernesti ihn seltsamer Weise benennt, verstanden, sondern als einen höchst sinnvollen, höchst bezeichnenden, das Wesen des Dinges klar legenden Ausdruck. Wir verstehen unter μορφή, welcher Ausdruck im Neuen Testamente sehr selten ist, die erscheinende Seite eines Gegenstandes; die μορφὴ θεοῦ hier, welche dem εἶδος θεοῦ Joh. 5, 37 vollständig entspricht, bezeichnet demnach die erscheinbare, die sich manifestirende, die nach Aussen hin hervorstrahlende δόξα, Herrlichkeit Gottes. Ganz ähnlich sagt Thomasius: „die μορφὴ θεοῦ sei die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt und von der δόξα (Joh. 17, 5) nur dadurch unterschieden, dass hier zugleich die Erscheinung dieser Herrlichkeit der Welt gegenüber mit inbegriffen sein wird, wie aus dem Gegensatz μορφὴ δούλου erhellt.“ Von Jesus Christus wird hiernach ausgesagt, dass er sich in einer solchen Existenzform befunden habe, in welcher er sich als Gott, in seiner göttlichen Wesenheit bewies. Nimmt man den historischen Christus als Subjekt dieser Aussage, so sucht man diese seine hervorbrechende göttliche Majestät und Glorie entweder in seinen sittlichen Eigenschaften, wie de Wette und Schneckenburger, oder in seinen wunderbaren Worten und Werken, so schon Ambrosius, Erasmus, Luther, Grotius, Clericus, Niemeyer, Krause u. A., oder gar mit Michaelis und Wetstein lediglich in der Verklärung auf dem Berge. Diejenigen, welche wie wir als Subjekt dieses Relativsatzes den Herrn vor seiner Menschwerdung annehmen, denken nicht alle an dasselbe: einige erinnern sich hier sehr zur Unzeit an die Erscheinungen des Herrn in den Zeiten des Alten Testamentes. Die göttliche Gestalt des Herrn in dem Himmel wird wohl am besten mit der im folgenden Verse von ihm prädicirten Gestalt eines Knechtes in Verbindung gebracht; aus diesem Vergleiche würde sich als vornehmlichster Inhalt der Gottesgestalt ergeben: die Unumschränktheit, die absolute Freiheit, die Oberherrlichkeit über Alles im Himmel und auf Erden. In dieser göttlichen Erscheinungsform und Gestalt befand sich Jesus Christus vor seiner Menschwerdung: mit dieser Aussage

verträgt sich aber schlechterdings nicht die Annahme, welche Schenkel hier versucht hat, dass Jesus Christus nämlich nur ideell in dem Geiste, in den Gedanken Gottes existirt habe. Es wird ihm ja hier ebenso bestimmt, wie Joh. 1, 1 dem Logos in den Worten *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, vor seiner Menschwerdung eine von Gott unterschiedene göttliche Existenzform zugeschrieben. Beyschlag hat bekanntlich diesen Schenkel'schen Gedanken aufgenommen und ihn dahin erweitert, dass dieser nicht als Person, nicht objektiv, sondern nur als in Gottesgedanken, also lediglich subjektiv präexistirende Christus als der Urmensch, als das ewige Princip und Urbild der Menschheit in Gott gefasst werden müsse. Von solch einer ewigen Menschheit des Herrn, von solch einer Existenz des Herrn in Gott *ἐν μορφῇ ἀνθρώπου* aber weiss die ganze heilige Schrift nicht ein Sterbenswörtchen; unsere Stelle in Sonderheit muss arg misshandelt werden, wenn sie zu einer solchen Anschauung stimmen soll.

Von diesem in göttlicher Gestalt, in der Herrlichkeit der göttlichen Existenzform, in der göttlichen Herrlichkeitsgestalt präexistirenden Christus Jesus wird nun ausgesagt: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Eine geistige Thätigkeit, ein selbstständiges Denken wird ihm beigelegt — er ist also unbedingt kein blosses Princip, sondern eine lebendige Person. Er dachte, *οὐχ ἁρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Das Wort *ἁρπαγμόν* steht an der Tonstelle: wir beginnen desshalb auch mit ihm die Untersuchung dieses sehr dunklen Satzes. Man hat *ἁρπαγμός* in drei verschiedenen Bedeutungen genommen: 1) als *praeda*, 2) als Gerundivum *praedandum* und 3) als *praedare.*

Schon in den allerältesten Zeiten hat man *ἁρπαγμός* in dem ersten Sinne genommen; man dachte dabei entweder an den Raub der Räuber, oder an die Beute der siegreichen Soldaten, oder endlich an das sogenannte *ἕρμαιον* der glücklichen Finder, um diese Redensart zu erklären. Der Raub ist etwas widerrechtlich in Besitz Genommenes, etwas Angemasstes, Usurpirtes; hiernach sagt Chrysostomus; *τοῦτο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν εἶχε, ἀλλὰ φυσικόν*, so auch Oecumenius, Theophylactus, Photius: Augustinus fasst es auch so *contra Max. Afr. 1, 5: intellige, apostolum ideo dixisse, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, quia non alienum arbitratus est, quod natus est: sed tamen, quamvis aequalitatem Dei non fuerit arbitratus alienam, sed suam, semet ipsum exinanivit, non quaerens quae sua sunt, sed quae nostra sunt.* Pelagius ebenso. Nach diesen hat also Christus nicht gefürchtet, durch die Menschwerdung seine gottgleiche Existenz einzubüssen, da dieselbe nicht ein ihm fremdes, unrechtes Gut war, sondern sein rechtmässiger Besitz, sein natürliches, wesenhaftes Eigenthum. Etwas anders drehen den Gedanken Beza, der da anmerkt, *Christus, cum esset in aeterna illa gloria constitutus, non ignoravit, se in ea re (i. e. quod Deo patri coaequalis esset) nullam iniuriam cuiquam facere, sed suo iure uti: nihilominus tamen quasi iure suo cessit,* und Calvin, *sciebat sibi ius et fas esse, non in carne humili apparere, nihilominus iure suo cessit.* Estius, Roell, Scaliger u. A. mehr zählen noch her. Hiergegen bemerken andere Ausleger, dass der, welcher etwas geraubt hat, diesen seinen Raub hartnäckig festhält, bis auf das Aeusserste vertheidigt, und lassen demnach den Apostel sagen, dass Christus Jesus *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nicht als etwas angesehen habe, welches er unter allen Bedingungen sich erhalten müsse. Dieses meinen Ambrosius, Castalio,

Vatablus, Kesler, Diterich, Hölemann, Usteri, Tholuck, Liebner, Schmid, Wiesinger, Gass, Messner, Hasse. Andere denken aber daran, dass man den Raub verbirgt und so finden wieder andre Gelehrte hier den Gedanken, dass Christus dieses *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nicht verborgen gehalten habe, so Matthies: wohingegen Andere das gerade Gegentheil hier ausgesagt finden. Die Siegesbeute wird zur Schau getragen, Christus aber habe sein *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht als eine solche Siegesbeute betrachtet, welche man im Triumphe mit sich herumträgt, sondern dasselbe vielmehr bescheiden, demüthig verborgen gehalten. So fasst es schon Origenes, welcher zu Joh. 1, 29 sagt: *τῆς γὰρ Ἰησοῦ μόνου φιλανθρωπίας ἦν, μετὰ ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίειν καὶ πίνειν καὶ παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς πόδας τοῖς δακρύοις τῆς μετανοούσης καὶ μέχρι θανάτου καταβαίνειν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγούμενον τὸ εἶναι ἴσα θεῷ καὶ κενοῦν ἑαυτὸν τὴν τοῦ δούλου λαμβάνοντα μορφήν. ταῦτα δὲ πάντα ἐπιτελῶν μᾶλλον τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἐπετέλει ἤπερ τὸ ἑαυτοῦ.* Theodoretus lässt sich auch hierher ziehen, denn er sagt: *οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε. τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν παρ᾽ ἀξίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων· ἀλλὰ τὴν ἀξίαν κατακρύψας τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο καὶ ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφήν.* Erasmus, Luther, Camero, Vatablus, Piscator, Grotius, Calov, Casaubonus, Dannhauer, Zeltner, Deyling, Wolf, Storr, Zachariä, Krebs, Rosenmüller, Heinrichs, Flatt, Rheinwald, de Wette schliessen sich unbedenklich diesen Vorgängern an. Andere nehmen noch andere Vergleichungspunkte an oder verbinden mehrere der aufgeführten mit einander: wir können diesen nicht weiter nachgehen und stehen von einer kritischen Würdigung der aufgestellten Auslegungen vollständig ab, denn es genügt die einfache Bemerkung, dass *ἁρπαγμός* nun und nimmermehr *praeda, rapina* oder dergleichen etwas bedeuten kann. Diess steht nach allen Lexikographen und Grammatikern, welche sich mit der Wortbildungslehre und den dabei gebräuchlichen Endungen beschäftigen, unwandelbar fest. Nach Kühner bezeichnet die Endung *μός* in den nicht persönlichen Verbalsubstantiven die Handlung als ein vorliegendes Faktum: das durch die Handlung Geschaffene hingegen bezeichnen die Neutra auf *μα*.

Wird *ἁρπαγμός* zweitens in dem Sinne eines Gerundivums, also gleich *rapiendum, res rapienda* oder *praedanda* genommen, so ist es eine exegetische Leichtfertigkeit, wenn man die Worte: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* gleich *οὐχ ἥρπασε* fasst. Dieses ist ebenso gut in alter Zeit geschehen und zwar da nicht bloss von solchen Leuten wie Arius, sondern selbst damals von einem Didymus, Hilarius und andern Vätern, wie auch noch in neuerer Zeit wiederholt. So verstanden würde Paulus sagen: *Christus τὸ εἶναι ἴσα θεῷ non sibi rapiendum duxit:* was Flacius, Musculus, Er. Schmid, Elsner, Clericus, Bengel, am Ende, Martini, Krause, Schrader, Stein, Rilliet, v. Hengel, Baumgarten-Crusius, de Wette, Wiesinger, Ernesti, Räbiger, Schneckenburger, Ewald, Weiss, Schenkel, Philippi, Thomasius, Beyschlag, Kahnis und v. Hofmann in seinem Schriftbeweis u. A. mehr vertreten. Es bleibt dann aber nichts anderes übrig, als *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* von *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* zu unterscheiden, und man hat unter dem *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* das Verschiedenartigste verstanden. Bengel z. B. die göttliche *plenitudo et altitudo*, Lambert Bos die *sessio ad dextram*, Coccejus, Stein, de Wette die göttliche Ehre, v. Hengel die *vita vitae Dei aequalis*, Lünemann den *modum existendi cum Deo aequalem*, Krause das *coli et beate*

vivere ut Deus, Ewald die Herrschaft auf Erden wie ein sichtbarer Gott, Ernesti die göttliche Autonomie, Räbiger die seit der Himmelfahrt angetretene himmlische Würde und Glorie, Brückner die in der *κυριότης πάντων* bestehenden *nova iura divina,* Schneckenburger und Lechler die göttliche *δόξα* der allgemeinen Verehrung, Kahnis die Urseligkeit des Vaters, Rilliet die in der Unsichtbarkeit bestehende Identität mit dem Vater. Leicht liesse sich diese schon von Meyer zusammengestellte Musterkarte von verschiedenen Auffassungen noch vermehren. Wir halten uns nicht damit auf, diese verschiedenen Auslegungen des *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* hier einer eingehenden Kritik zu unterziehen; wir verwerfen diese ganze Auffassung des *ἁρπαγμός* als *praedandum, praedanda res* aus dem einfachen Grunde wieder, weil dieses so gebildete Verbalsubstantiv nun und nimmermehr nach dem Zeugnisse der Lexikographen und Grammatiker, der unparteiischsten Autoritäten, welche hier aufgerufen werden können, das bedeuten kann, was es nach dieser Auffassung aussagen soll.

Wir wenden uns zu der dritten Auffassung des *ἁρπαγμός* in dem Sinne von *rapere, praedari* und lassen Meyer hier sprechen, welcher sich um diese einzig richtige Auslegung die grössten Verdienste erworben hat und schliesslich auch v. Hofmann von der Richtigkeit seiner Behauptungen vollkommen überzeugt hat, so dass dieser in seiner Auslegung des Philipperbriefes alle in dem Schriftbeweise noch geltend gemachten Bedenken hat fallen lassen, um sich seinem früheren Gegner vollständig anzuschliessen. Meyer bemerkt: „Es ist zu beachten, dass *ἁρπαγμός* nicht *praeda* heisst, nicht Geraubtes, was *ἁρπάγιμον*, Callim. *Cer. 9.* Pallad. *ep. 87.* Philop. 79 oder *ἅρπαγμα* oder auch *ἅρπασμα* wäre, auch *ἁρπάγη* sein könnte, oder etwas, was man gewaltsam an sich rafft, sondern das Rauben, Beutemachen (activ). So wie es schon von vornherein die Endung des Wortes mit sich bringt, steht es zweifellos in der einzigen Profanstelle, in welcher es noch aufbehalten ist, Plut. *de puer. educ. 15 (Mor. p. 12. A.): καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τους Ἠλίδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν*, wo es das kretische Kinderrauben bezeichnet. Demnach ist zu erklären: n i c h t a l s e i n R a u b e n b e t r a c h t e t e e r d a s g o t t g l e i c h e S e i n, d. h. nicht unter den Gesichtspunkt des Beutemachens stellte er dasselbe, als sollte es ihm hinsichtlich seiner Thätigkeitsäusserung darin bestehen, d a s s e r f r e m d e n B e s i t z a n s i c h r a f f t e. Sehr mechanisch wendet noch v. Hofmann (Schriftbeweis 1, 149) ein: „man könnte ein S e i n nicht für ein T h u n achten". Warum denn nicht? Man kann es, wenn das Sein kein Todtes ist, sondern in Bezug auf seine Thätigkeit gedacht wird, wie z. B. das Frommsein rücksichtlich seiner Thätigkeit von den Irrlehrern 1 Tim. 6, 5 für ein Erwerbmachen angesehen wurde (*νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*). Nicht anders als aktiv, nämlich *raptus*, ist auch Cyrill. *de adorat. I. p. 25* (bei Wetstein) zu erklären: *οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ὡς ἐξ ἀδρανοῦς καὶ ὑδωρεστέρας ἐποιεῖτο φρενός*, desgleichen die völlig gleichbedeutende Form *ἁρπασμός* bei Plut. *Mor. p. 644. A.* Vgl. Phryn. *App. 36,* wo *ἁρπαγμός* gleich *ἅρπασις* angeführt wird. Die Stellen, welche man für *ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι* oder *ποιεῖσθαί τι* (Heliod. 7, 11. 20. 8, 7. Euseb. *h. eccl. 8, 12. vita Const. 2, 31*) anführt, vgl. das lateinische *praedam ducere* (Cic. *Verr. 5, 15.* Justin. 2, 5, 9. 13, 1, 8), fallen nicht unter die nämliche Vorstellungsweise, indem sie das betreffende Verhältniss als etwas Erbeutetes, nicht als Beutemachung

darstellen.“ Wir setzen hierzu noch das die Sache vollständig klar legende Wort weiter unten: „Hätte er damals gedacht: ich will, in die Welt gekommen, vermöge meiner Gottgleichheit die Macht und Herrschaft, Reichthum, Lust und Herrlichkeit der Welt an mich reissen, so hätte er das *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* gethan, wozu er sich aber nicht verstand, sondern vielmehr zur Selbstentäusserung.“ Kurz und bündig sagt v. Hofmann jetzt: „*ἁρπάζειν* heisst überhaupt mit Gewalt etwas an sich bringen. So hier. Es wird von Christo verneint, dass er das gottgleiche Sein dafür angesehen habe, als ob es mit gewaltsamem Ansichbringen in eins zusammenfalle, als ob ihm wesentlich sei, auf diese Art sich zu bethätigen. Im Gegentheile hat er sich dessen entäussert, was er vermöge seines gottgleichen Seins besass, indem er die mit demselben gegebene Erscheinung nach aussen, die Gottesgestalt mit ihrem Widerspiele, der Knechtsgestalt vertauschte. In dem gottgleichen Sein aber blieb er bei diesem Tausche. Denn wenn er es nicht dafür achtet, dass es für den darin Stehenden ein gewaltsames Ansichbringen als die ihm wesentliche Weise der Selbstbethätigung in sich schliesse, so sah er auch in der Vertauschung der Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt kein Aufgeben desselben.“

Christus Jesus hielt nicht dafür — es wird ihm hier offenbar eine reflektirende Thätigkeit vor seiner Menschwerdung zugeschrieben —, dass es in dem, dass er Gott gleich war, mitgesetzt, indicirt und gefordert werde, dass er Alles an sich reisse, dass er wie die Macht, so auch das Recht und die Pflicht habe, sich ohne Weiteres mit Gewalt in Besitz von dem zu setzen, was er begehrte. Was ist nun aber dieses *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*? Es muss, wenn unsre Auslegung bis hieher nicht ganz verfehlt war, etwas sein, was der Herr schon besass, als er zu reflektiren anfing, es muss sein vorzeitlicher Besitz gewesen sein. Von dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν* wird dieses *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* unterschieden: es kann aber nicht davon grundverschieden sein. Wie Meyer sehr richtig hervorhebt, ist *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nicht das Gottgleichsein, sondern das gottgleiche Sein, das Sein auf Gott gleiche Weise, die gottgleiche Existenz. Adverbiell ist *ἴσα* zu nehmen, auf gleiche Weise, wie es in der späteren Gräcität sehr häufig vorkommt, dann aber lässt sich *εἶναι* nicht als blosses *verbum substantivum*, sondern nur in dem Sinne von *existere* nehmen. Die *μορφή* ist die erscheinende Seite des göttlichen Wesens, hingegen dieses *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* das in jener Erscheinung hervortretende Substrat, die jene Erscheinungsform bestimmende wesenhafte Existenzform. Man gedenke, um den Unterschied in seiner ganzen Schärfe zu fassen, an den von den Vätern schon näher formulirten Unterschied zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und dem *λόγος προφορικός*. Unser Vers legt dem Herrn Christus Jesus, so wollen wir die christologischen Aussagen noch einmal kurz zusammenstellen, eine Existenz vor seiner Menschwerdung bei und zwar eine persönliche, mit persönlichem Willen und Bewusstsein verbundene Präexistenz nicht in der Gestalt eines Menschen, des Urmenschen, des Urbildes der Menschheit, sondern in der Gestalt Gottes und diese Gottesgestalt bestand nicht in einer Gottähnlichkeit, in einer Homoiousie, in einer approximativen Gottebenbildlichkeit, sondern in einer Homousie, in einem Gottgleichsein, in einem Gottsein. Liebner hat daher entschieden Recht, wenn er diesen paulinischen Satz mit dem johanneischen: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* als gleich zusammenstellt. Nur von einem Reflexionsakte, von einem Mitsichselbstzurathegehen des vorzeitlichen Herrn

ist bis jetzt die Rede gewesen: zu einem Resultate aber ist der Herr gekommen in dem Jenseits und dieses Resultat seiner Ueberlegung hat sich nun in kündlich grossen Thatsachen dargelegt.

V. 7. Sondern er äusserte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden wie ein Mensch erfunden.

Wir halten es mit dieser Abtheilung Luther's und können uns nicht entschliessen, mit Castalio, Beza, Bengel, Hölemann, Rilliet, v. Hengel, Lachmann, Wiesinger, Ewald u. A. die letzten Sätze dieses Verses *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* zu dem gleichfolgenden *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* als nähere Bestimmung zu ziehen, noch viel weniger nach *μορφὴν δούλου λαβών* ein Punktum zu setzen und die beiden darauf folgenden Participialsätze unsres Verses mit dem achten Verse zu verbinden, was v. Hofmann gethan hat. Das *ἐταπείνωσεν* hat in einem Participialsatze seine nähere Bestimmung hinter sich, wir erwarten der Symmetrie wegen, dass dann auch das *ἐκένωσεν* unsres Verses die nähere Bestimmung hinter sich hat, es folgt unmittelbar darauf: *μορφὴν δούλου λαβών* und es könnte scheinen, als ob damit der Symmetrie Genüge geschehen sei. Allein unser Satz steht nicht bloss mit dem folgenden in einem Verhältnisse, sondern auch mit dem vorhergehenden und offenbar correspondirt *μορφὴν δούλου λαβών* mit dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*: sollte da nicht auch dem andern Satze *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* etwas in unsrem Verse entsprechen? Zudem ist das *μορφὴν δούλου λαβών* an und für sich nicht klar, es bedarf dringend einer Erläuterung; wir finden diese in den beiden fraglichen Participialsätzen unsres Verses.

Jener abstrakten Möglichkeit gegenüber, kraft seiner Göttlichkeit Alles in der Welt an sich zu reissen, steht hier ein schneidendes *ἀλλά*. Jesus Christus war himmelweit davon entfernt, sich durch seine Menschwerdung zu bereichern, er, welcher reich war, ward arm um unsertwillen, auf dass wir durch seine Armuth reich würden. 2 Cor. 8, 9. Paulus sagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*. Mit diesem Worte kommen diejenigen Ausleger nicht zurecht, welche als Subjekt dieses Satzes den menschgewordenen Jesus Christus selbst nehmen: sie helfen sich alle künstlich aus grosser Verlegenheit. Hören wir nur ein Mal unsern Luther! „Dass Christus sich habe selbst geäussert oder entledigt, das ist, er hat sich gestellet, als legte er die Gottheit von sich und wollte derselben nicht brauchen, noch sich unterwinden; nicht dass er die Gottheit hätte oder könnte sie ablegen und wegthun; sondern dass er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und sich nicht als Gott geberdet, wie er doch wahrhaftig war. Wiewohl er auch die göttliche Gestalt nicht also ableget, dass man sie nicht fühlte oder sähe, denn so wäre keine göttliche Gestalt dageblieben, sondern er nahm sich derselben nicht an, prangete nicht damit wider uns, sondern diente vielmehr uns damit." Calvin weiss eigentlich auch nicht, was er mit dieser Aussage beginnen soll: er sagt: *inanitio haec eadem est cum humiliatione, de qua postea videbimus. sed ἐμφατικωτέρως hoc dictum, pro in nihilum redigi: non potuit quidem Christus abdicare se divinitate: sed eam ad tempus occultam tenuit, ne appareret sub carnis infirmitate. itaque gloriam suam non minuendo, sed supprimendo, in conspectu hominum deposuit.* Später wirft er die Frage auf: *quaeritur, quomodo exinanitus dicatur, qui tamen miraculis semper et virtutibus filium Dei se comprobavit: et in quo*

testatur Johannes 1, 14, semper conspicuam fuisse gloriam dignam filio Dei. respondeo, carnis humilitatem nihilominus fuisse instar veli, quo divina maiestas tegebatur. qua ratione nec suam transfigurationem voluit publicari, donec resurrexisset: et cum horam mortis sentit appropinquare, tunc dicit: pater, glorifica filium (Joh. 17, 1). ideo et Paulus filium Dei fuisse declaratum alibi (Rom. 1, 4) docet post resurrectionem. item alibi (2 Cor. 13, 4) passum fuisse ex infirmitate carnis. denique sic enituit Dei imago in Christo, ut tamen abiectus esset externo aspectu et hominum opinione in nihilum redactus.

Die Kirchenväter schwanken ausserordentlich in der Begriffsbestimmung dieses Zeitwortes, bald nehmen sie an, Christus habe sich wirklich entleert, bald aber bescheiden sie sich auch mit der Behauptung, er habe sich nur so arm und leer gestellt: bei denselben Männern schwimmen beiderlei Ansichten oft wild in einander. So z. E. schreibt Chrysostomus: *ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος· οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, ουκ ἐδεδοίκει, μή τις αὐτὴν ἀφέληται τὴν φύσιν, ἢ τὸ ἀξίωμα. διὸ καὶ ἀπέθετο αὐτό, θάῤῥων, ὅτι αὐτὸ ἀναλήψεται καὶ ἔκρυψεν, ἡγούμενος οὐδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀπὸ τούτου.* Hier sagt der sonst so treffliche Exeget in einem Athem zweierlei von dem Herrn aus in Bezug auf seine göttliche Natur, welches sich vollständig widerspricht: hat Jesus Christus das gethan, was Chrysostomus in dem *ἀπέθετο* ihm zuschreibt, so kann er unmöglich das Andere noch hinterher gethan haben, was er in dem *ἔκρυψεν* von ihm aussagt: denn etwas, was ich abgelegt habe, kann ich schlechterdings nicht mehr verbergen, verborgen halten: verbergen, verborgen halten lässt sich vernünftiger Weise doch nur das, was man noch hat, noch besitzt. Es ist aber dieses Beispiel höchst lehrhaft, denn der Ausleger kommt lediglich um desswillen in solchen Widerspruch mit sich selbst und weiterhin mit dem gesunden Menschenverstande, weil er einer Seits nicht den Muth hat, das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* dieser Stelle einfach wegzuexegesiren, anderer Seits aber auch nicht den Muth hat, sich, unbekümmert um die dogmatische Lehrtradition, dem Buchstaben der Schrift bedingungslos zu unterwerfen. Wir sehen dasselbe Schauspiel wieder bei dem Ambrosiaster, welcher anmerkt: *exinanivit, hoc est, potestatem suam ab opere retraxit, ut humiliatus otiosa virtute infirmari videretur,* welche Nota durch eine frühere Anmerkung *(inter homines utique conversatus verbis et operibus apparebat esse Deus: forma enim Dei nihil differt a Deo)* ihr volles Licht empfängt. An Erasmus, Luther, Calvin, an der *formula concordiae p. 608. 707,* Calov, Gerhard, Clericus, Grotius, L. Bos, Wolf, Bengel, Storr, Flatt, Rheinwald u. s. w. sehen wir, wie sie gerne dem *ἐκένωσεν ἑαυτόν* seine Ehre geben möchten, aber es will ihnen nicht gelingen. De Wette sucht sich auf die eigenthümliche Weise zu helfen, dass er den Herrn nicht auf etwas Verzicht leisten lässet, welches er faktisch schon besass, sondern nur auf etwas, welches er vermöge seiner göttlichen Natur hätte an sich reissen können, nämlich auf das nach ihm nur mögliche *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Dem Satze des Augustinus gegenüber, welchen Meyer anführt, *non amittens, quod erat. sed accipiens, quod non erat: forma servi accessit, forma Dei non discessit* — übrigens widerspricht sich auch dieser sonst so consequent denkende Kirchenvater auf das bestimmteste, denn er sagt z. B. in seinem *77. sermo: magna medicina! haec medicina, si superbiam non curat, quid eam curet nescio. Deus est et fit homo, se-*

ponit divinitatem i. e. quodammodo sequestrat, hoc est occultat, quod suum erat, apparet, quod acceperat. fit ille homo, cum sit Deus — nach welchem der λόγος ἔνσαρκος nichts dahingab, sondern etwas annahm, also am Ende keinen Verlust erlitt, sondern sich nur bereicherte, stellen wir das ἐκένωσεν ἑαυτόν des Apostels unerbittlich fest. Der Herr hat etwas Preis gegeben, hat auf etwas Verzicht geleistet, hat sich in der That und Wahrheit eines Dinges entäussert und begeben. Darüber, wessen er sich entäussert hat, können wir keinen Zweifel auch nur einen Augenblick lang hegen. Wenn wir auf den vierten Vers hinsehen, dessen Ermahnung durch diese Ausführungen eingeschärft werden soll, so kann dieses nur ein Gut gewesen sein, welches dem Herrn eigenthümlich zukam, er hat sich des Seinen, seines Besitzes, seines rechtmässigen, wesentlichen Eigenthumes entäussert, und wenn wir auf den gleichfolgenden Participialsatz: μορφὴν δούλου λαβών, welcher angeben soll, worin diese Selbstentäusserung, dieser sich selbst verleugnende Akt des Herrn bestand, achten, so muss es uns klar einleuchten, dass, wenn in der Annahme der Knechtsgestalt die Entäusserung seiner selbst bestanden hat, die Gottesgestalt dasjenige gewesen sein muss, was der Herr freiwillig, nach eigenem Entschlusse, was einige Ausleger, wie Storr und Flatt, noch besonders betonen, aufgab. Seiner göttlichen Erscheinungsform entäusserte sich der Logos, der da Mensch werden wollte: durchaus nicht seines göttlichen Wesens selbst, durchaus auch nicht seines persönlichen Gottesbewusstseins. Man hat mehrfach, namentlich ist Gess zu nennen, die Kenosis des Logos bis zu diesem Tiefpunkte angenommen: aber sehr mit Unrecht. Ginge die Kenosis so weit hinunter, so könnte strenggenommen von einer Kenosis gar nicht mehr die Rede sein: denn die Kenosis setzt voraus, dass das Subjekt derselben, dass die sich entäussernde Person bei alledem doch noch bleibt. Wollten wir die Kenosis so weit sich erstrecken lassen, dass das Subjekt, die Person derselben das eigne persönliche Sein selbst aufgibt, so würde das Wesen, was durch eine solche Kenosis entstanden ist, mit dem Wesen, was sich zu einer solchen selbstmörderischen Kenosis Preis gegeben hat, gar nicht mehr in einem persönlichen Zusammenhange stehen; wir hätten dann zwei vollständig disparate Personen. Der Logos hat das Selbstbewusstsein durchaus nicht abgelegt, die Continuität, die solidarische Einheit des λόγος ἄσαρκος und des λόγος ἔνσαρκος steht ausser aller Frage: sein Selbstbewusstsein hat der λόγος ἄσαρκος nicht bei seiner Menschwerdung aufgegeben, sondern er hat dasselbe dem λόγος ἔνσαρκος tief in die Brust gelegt, dasselbe ist dessen unverlierbarer Besitz, dessen köstlichstes Himmelserbe; cf. Joh. 1, 18. 6, 46. 3, 13. Wir sagen mit Liebner weiter: „rein exegetisch betrachtet, gibt es kein gewisseres, klareres Resultat der Schriftauslegung, als den Satz: dass das Ich Jesu auf Erden identisch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater war: jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche.“ Hat der Herr auf seine göttliche Erscheinungsform bei seiner Menschwerdung Verzicht geleistet und ist die erscheinende Herrlichkeit Gottes seine δόξα, so stimmt dieser Satz des Apostels wunderbar überein mit dem Selbstzeugniss Jesu Christi, denn derselbe sagt in seinem hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 5): καὶ νῦν δόξασόν

με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Und da diese *δόξα*, diese Majestät Gottes so zu sagen die Efulguration, der Abglanz, die Ausstrahlung seiner transeunten Eigenschaften ist, so wird es sich empfehlen, mit Thomasius die Entäusserung des Herrn in Bezug auf dieselben zu fassen. Wir können leider über die Art der Kenosis aus unsrer Stelle nichts sicheres erheben: dieselbe wird ewig ein ausserordentlich schwieriges Problem der Christologie sein. Seiner göttlichen Erscheinungsform, seiner himmlischen Herrlichkeit hat sich der Herr begeben, als er Mensch wurde: um Mensch zu werden, musste er dieselbe aufgeben, denn göttliche und menschliche Erscheinungsform decken sich nicht. Der alte Kirchenvater Hilarius fragt schon *ad Ps. 68 c. 25* ganz richtig: *in forma hominis existere, manens in Dei forma qui poterat?* Um unsertwillen ist aber der Herr Mensch geworden und so hat die Liebe zu uns ihn zu diesem ausserordentlichen Opfer der Selbstverleugnung, der Selbstentäusserung gebracht. Nicht sich hat er angesehen, nicht das Seine hat er gesucht, da er Mensch wurde, er hat im Gegentheil sich selbst nicht angesehen und das Seine freudig in die Schanze geschlagen! Vortrefflich sagt Luther:

Das hat er alles uns gethan,
Sein gross Lieb zu zeigen an.
Des freu sich alle Christenheit
Und dank ihm des in Ewigkeit.

Aber, da er weiss, dass das Fleisch dem willigen Geiste widerstrebet und das Seine sucht, vergisst er nicht zu mahnen: „Christus, welcher war ein rechter, natürlicher Gott, hat sich herunter gelassen und ist eines jeglichen Knecht geworden, wie vielmehr sollen wir das thun, so da gar nichts und natürliche Kinder der Sünden und des Todes und des Teufels sind, und ob wir es schon thäten und gleich tiefer uns herunter liessen, denn Christus — das doch unmöglich ist; so wäre es doch nichts sonderliches, sondern eine stinkende Demuth, gegen Christi Demuth gerechnet. Denn ob sich Christus unter den höchsten Engeln im allergeringsten Grade gedemüthigt ein Haar breit und wir uns tausendmal tiefer unter alle Teufel und Hölle demüthigten, so wäre es doch nichts gegen Christo; weil derselbige ist ein unendlich Gut und Gott selbst, wir aber arme Creaturen, nicht eines Augenblicks unsers Wesens und Lebens sicher.“

Christus, führt nun Paulus weiter aus, hat sich dadurch seiner göttlichen Gestalt entäussert, dass er Knechtsgestalt an sich nahm, *τὴν μορφὴν δούλου λαβών*. Christus vertauschte also den Stand eines Herrn aller Dinge, die Existenzform als Gott mit dem Stande eines Knechtes, mit der Existenzform eines dienenden, eines abhängigen Wesens. Ganz verfehlt ist die schon vom Ambrosiaster eingeführte und dann vornehmlich von Erasmus vertretene Auslegung, nach welcher Christus als ein Schuldiger sich dargestellt habe, statt sich in seiner Unschuld allgemein zu erkennen zu geben: *servi speciem in se suscepit,* sagt Erasmus, *et servi nocentis, quum ipsa sit innocentia. quid? an non mali servi est capi, alligari caedi flagris, conspui?* Verfehlt ist aber auch die Ansicht Beza's, Piscator's, Calov's, Heinrichs', Bretschneider's, Hölemann's u. A., dass hier die Knechtsgestalt so viel sein soll als „verachtet und verworfen“. Es geht auch nicht an, im Gegensatze zu Erasmus' Auffassung hier den *δοῦλος* zu nehmen als den treuen Knecht Jehova's, von welchem Jesaja so viel redet,

was Krause u. A. empfehlen, denn dann hätte allerwenigstens der bestimmte Artikel dabei stehen müssen. Christus, der seine göttliche Gestalt aufgab, nahm Knechtsgestalt um desswillen an, weil er, der vorher als Gott ein absolutes *imperium* ausübte, jetzt in den Zustand der Abhängigkeit eintrat. Luther nimmt an, dass der menschgewordene Sohn Gottes um desswillen ein Knecht genannt werde, weil er nun zu den Menschen in ein dienendes Verhältniss trat: er sagt: „er war Gott und alle göttliche Werke und Worte, die er führte, that er uns zu gut und diente uns damit als ein Knecht und liess ihm nicht dafür dienen als ein Herr, wie er billig Recht hatte, und suchte auch weder Ehre noch Gut darinnen, sondern unsren Nutz und Heil: das war ja ein williger Dienst, umsonst gethan, andern zu gut. Aber unaussprechlich ist derselbige Dienst, weil der Diener und Knecht eine solche unaussprechliche Person ist, die ewiglich Gott ist, dem alle Engel und alle Creaturen dienen. Welchen das Exempel nicht, auch einer dem andern zu dienen, freundlich zwinget, der ist ja billig verdammt und härter denn Stein, finsterer denn die Hölle und hat freilich keine Entschuldigung.“ So neuerdings wieder Schneckenburger und Schenkel. Andre lassen den Herrn um desswillen einen Knecht sein, weil er Gott und den Menschen dienet; so schon Calvin, welcher sagt: *gestabat servi formam et ea conditione naturam nostram induerat, ut in ea servus esset patris, imo etiam hominum.* So jetzt wieder Matthies, Flatt, Rheinwald, de Wette, Rilliet. Wenn es nicht anders ginge, als dass man ein Subjekt angäbe, welchem Christus als Diener sich untergeordnet hat, so würde ich mich keinen Augenblick bedenken, mit Bengel, Storr, Liebner, Thomasius, Meyer Gott den Vater hier anzunehmen. Denn in dem folgenden Verse wird ja des Herrn Gehorsam nicht bloss gegen seinen Vater gepriesen, sondern der Herr selbst hebt ja mehr denn ein Mal hervor, dass er den Willen seines Gottes auf sich genommen habe und keine andere Bestimmung kenne, als seines Vaters Willen in dieser Welt vollkommen auszurichten. Allein nichts nöthigt, was auch v. Hofmann bestimmt versichert, zu solch einer Aufstellung: der absoluten Existenzform des *λόγος ἄσαρκος* wird hier die bedingte und abhängige Existenzform des *λόγος ἔνσαρκος* entgegengesetzt. Aus dem Stande der Selbst- und der Weltmächtigkeit, der schlechthinnigen Selbstständigkeit trat der Herr bei seiner Ankunft in diese Welt in den der relativen Unfreiheit und Gebundenheit über. Es wird nun in den folgenden beiden Participialsätzen zu dem ebenbesprochenen Participialsatze eine nähere Bestimmung hinzugefügt: die drei Participialsätze sind mit Nichten, was Heinrichs und Hölemann noch annehmen, einander coordinirt; es würde sonst vor dem Satze: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* ein verbindendes *καί* zu lesen sein. Nach meinem Dafürhalten kann der Satz: *μορφὴν δούλου λαβών* gar nicht gut ohne nachträgliche Erklärung stehen, denn wir erfahren in ihm gar nichts Genaueres über die Knechtsgestalt; wie wir denn auch nicht wissen, wann denn dieser Akt der Selbstentleerung des Herrn vor sich ging. Dieser Akt hätte möglicher Weise auch in der himmlischen Welt sich vollziehen können; Christus wäre aus seiner göttlichen Gestalt schon herausgetreten, wenn er nur ein Engel geworden, einem jener dienstbaren Geister Gottes gleichförmig geworden wäre. Hier wird nun kein Zweifel übrig gelassen: Christus hat damals die Knechtsgestalt an sich genommen, da er Mensch wurde, indem er als der Menschen Einer, als des Menschen Sohn erschien, erschien er in jener Knechtsgestalt.

Paulus schreibt sehr bedeutsam: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* und durchaus nicht *ἄνθρωπος γενόμενος*: hätte er den letzteren Ausspruch gethan, so hätte er damit die göttliche Natur in dem historischen Christus in Frage gestellt und ihn für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος*, für einen *purus putus homo* ausgegeben, was schon Chrysostomus und Theophylactus ganz richtig erkannt haben. Seine göttliche Erscheinungsform hat der Herr Preis gegeben, sein göttliches Wesen konnte er nicht gleicher Weise Preis geben, er hätte damit sich selbst und sein Erlösungswerk selbst aufgegeben. Sehr richtig stellt Hilarius *ad Ps. 68, 25* fest: *evacuatio non est divinae naturae interitus.* Der menschgewordene *λόγος* ist immer noch *λόγος*, er hat sein göttliches Wesen bewahrt: Christus ist Gott und Mensch nun in einer Person, er ist der Gottmensch. Nur in eine menschliche, menschenförmliche Existenzform ist der Herr eingegangen. Es ist ganz verkehrt, den Genitivus *ἀνθρώπων* auf die Protoplasten mit Grotius zu beziehen und hier die Aussage der Sündlosigkeit Christi zu finden: es ist aber auch ebenso unrecht, hier mit dem Begriffe *ἄνθρωπος* die *notio* der Ohnmacht mit Luther, Krause, Hölemann, oder die *infimae et contemtae sortis* mit Wolf zu verbinden: es ist auch hier nicht mit Calov an die *accidentales infirmitates corporis* zu denken. Der Apostel fügt zu *ἀνθρώπων* durchaus kein Eigenschaftswort, es ist also reine Willkür, wenn diese Ausleger dem allgemeinen Begriffe Mensch mit solchen Prädikaten zu Hülfe kommen. Sie müssen es allerdings thun, denn da *ὅς* V. 6 schon die Menschwerdung des Herrn nach ihnen in sich schliesst, müssen sie, wenn Paulus nicht unsinnig schreiben soll, hier ein bestimmt qualificirtes „Wie ein Mensch sein" finden, was sich von jenem schon vorausgenommenen allgemeinen Menschsein des Herrn scharf unterscheidet. Weiter zeigt es sich hier, welche Gewalt man dem Texte anthut, wenn der menschgewordene Logos das Subjekt dieser grossen Periode ist. Der Pluralis ist gesetzt, um das ganze menschliche Geschlecht damit zu umspannen: Christus ist nun in die Gleichförmigkeit mit den andern Menschen eingetreten. Es ist nicht wohlgethan, mit Rilliet dieses *γενόμενος* mit *natus* übersetzen zu wollen; denn es soll nicht gesagt werden, dass Christus wie andere Menschen geboren worden ist, sondern dass er, der Menschgewordene, wie andere Menschen geworden, gewesen ist. Dass der Ausdruck *γίνεσθαι ἔν τινι* bedeuten könne: in einen Zustand hineinkommen, wird auch von v. Hofmann mit Verweisung auf Luc. 22, 44. Act. 22, 17 zugestanden: allein er leugnet, dass hier das Hineinkommen in einen Zustand ausgesagt werde. Warum *ὁμοίωμα* aber keinen Zustand bedeuten kann, ist nicht angegeben und wird auch nicht gut angegeben werden können, denn *ὁμοίωμα* bezeichnete das durch eine gleichmachende Handlung Geschaffene, es ist das Facit, das Produkt, das bleibende Resultat, der Zustand.

Zu diesem ausführenden Participialsatze fügt der Apostel einen zweiten, nämlich diesen: *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.* Wir weisen für das Erste die unhaltbaren Auslegungen ab: man hat an *σχήματι* und an *ἄνθρωπος* vielfach seine Kunst versucht. Grotius meint, dass unter dem artikellosen *ἄνθρωπος* der erste Mensch, Adam, verstanden werden müsse, und findet dann hier den Satz, dass Christus Jesus sich als einen Herrn und Herrscher über alle Geschöpfe, *in mare, ventos, panes, aquam* erwiesen habe. Allein *ἄνθρωπος* reicht nicht, selbst nicht einmal *ὁ ἄνθρωπος*, zur Bezeichnung dieses ersten Menschen aus. Nach Grotius, Fabricius soll *σχῆμα*

gleich *dignitas*, ἀξίωμα sein, was aber schon von Calov und Clericus seiner Zeit mit Recht bestritten worden ist; nach Heinrichs, Keil und Andern soll es in dem Sinne von ὁμοίωμα hier gebraucht sein: allein auch diess ist sprachwidrig: σχῆμα kann im Gegensatze zu ἀλήθεια, dem wahrhaftigen Sein wohl den Schein bezeichnen, nicht aber die Aehnlichkeit. Wir fassen σχῆμα und ἄνθρωπος in ihrer gewöhnlichen Bedeutung: Paulus will nichts weiter prädiciren von dem Herrn, als dass er in seiner äussern Erscheinung als ein Mensch erfunden worden sei. Wir denken aber bei diesem σχῆμα nicht mit Elsner an die äussere Tracht, an die Kleidung, sondern sagen mit Luther, welchem Calixt, Calov, Bengel, Glassius, Rheinwald, Flatt, Hölemann, Meyer, v. Hofmann, Weiss u. A. mehr beistimmen: „das ist, er hat Alles gebraucht wie ein anderer Mensch, als Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, Gehen, Stehen, Hungern, Dursten, Frieren, Schwitzen, Müdewerden, Arbeiten, Kleiden, Wohnen, Beten und Alles, wie sonst ein Mensch lebet gegen Gott und die Welt. Welches er Alles hätte mögen lassen und als ein Gott anders fahren und gebahren; aber weil er ward wie ein Mensch, liess er es ihm auch gehen als einem Menschen und nahm es wie ein Mensch, der desselbigen bedurfte (und zeigte doch daneben eine göttliche Gestalt, darinnen er war)." Das ὡς vor ἄνθρωπος darf uns nicht befremden: die Vulgata übersetzt es vortrefflich mit: *inventus ut homo.* Weiss wird ihm aber nicht gerecht, wenn er sagt, es zeige an, als w a s er erkannt worden sei: es würde in diesem Falle der blosse Nominativ gesetzt worden sein. Wie ein Mensch, gerade so geeigenschaftet, erklärt Meyer gut, wie ein anderer Mensch ist er erfunden, ist er erschienen und wahrgenommen worden. Der Apostel sagt in diesem zweiten Participialsatze eigentlich nichts Neues, denn ist der Sohn Gottes Mensch geworden, so versteht es sich von selbst, dass er auch in seinem ganzen äusseren Habitus als Mensch erschien. Wenn er nun nichts desto weniger noch diess hinzufügt, so kann er nur seine vorige Aussage dadurch bekräftigen, bestärken wollen. Und seine Aussage, dass Gottes Sohn Mensch geworden sei, bedarf solch einer Versicherung in hohem Grade, denn diese Menschwerdung des Sohnes Gottes ist ja das Wunderbarste, das Unglaublichste, was es nur geben kann und unser Satz versiegelt jenes Wunder der heilsamen Gnade nun auf das festeste, denn er beruft sich auf das Zeugniss aller derer, die den Herrn mit ihren Augen gesehen haben; Alle, welche mit dem Herrn je in Berührung gekommen sind, haben ihn als einen Menschen erfunden.

V. 8. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.

Offenbar steht dieses ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν in einem Parallelismus mit dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν: allein dieser Bezug berechtigt uns nicht im Mindesten, diese Aussage mit der früheren für identisch zu erklären, wozu sich die Ausleger in der Mehrzahl neigen, welche als Subjekt dieser Aussagen den historischen, menschgewordenen Christus Jesus betrachten. Ein Parallelismus findet statt, allein dieser dreht sich nicht auf demselben Flecke, sondern ist in dem lebhaftesten Fortschritte begriffen. Diese Vorwärtsbewegung ist aber nicht mit Hölemann darin zu finden, dass unser Satz an den letzten Participialsatz sich anschliesst und ausführt, *magna et mira haec fuit demissio: nec tamen ibi substitit Christus, sed infra infimos homines et servorum humillimos se demisit,* wie Wetstein schon gesprochen hat. Das

verbum finitum hier blickt auf das *verbum finitum* des letzten Satzes zurück: erniedrigt hat sich derjenige, der sich vorher schon entäussert hatte. Calvin findet mit Recht schon hier eine Klimax: *iam haec ingens erat humilitas, se ex domino fecisse servum: sed ulterius progressum fuisse dicit, quod quum non modo immortalis esset, sed vitae mortisque dominus, tamen patri obsecutus fuerit, usque ad mortem subeundam. fuit ista extrema deiectio, praesertim ubi consideratur mortis genus, quod mox subiungit exaggerandi causa. nam ita moriendo non tantum ignominiosus fuit coram hominibus, sed etiam coram Deo maledictio. tale certe est humilitatis exemplum, ut omnium hominum mentes absorbere debeat, tantum abest ut pro dignitate verbis possit explicari.* Der Apostel bewegt sich hier in zwei grossen concentrischen Kreisen, deren gemeinschaftlicher Mittelpunkt der sich selbst verleugnende Herr ist, während aber in dem ersten Kreise der *λόγος ἄσαρκος* das Centrum ist, um welches sich die Sätze als Peripherie herumlegen, ist in diesem Kreise der *λό[illegible] ἔνσαρκος* die Alles bewegende Mitte. Beide Kreise sind aber im strengsten Sinne des Wortes doch keine concentrischen Kreise, vielmehr bilden beide Parallelsätze eine spiralförmige Figur, denn der letzte Satz setzt genau an dem Punkte ein, wo der erste Satz sein Ende erreicht. Die in dem ersten Satze beschriebene Bewegung des Herrn aus der Höhe in die Tiefe hinab schliesst mit der Menschwerdung, während die Bewegung des zweiten Satzes von diesem Tiefpunkte des ersten Satzes anhebt, um noch in unergründlichere Tiefe uns hinabzuführen. *Status exinanitionis,* sagt Bengel sehr wahr, *gradatim profundior.* v. Hofmann hat das Verhältniss beider Aussagen über diese sich selbst dahingebende Demuth des Herrn schon ganz richtig bestimmt; er sagt: „was die Selbstentäusserung war für den in Gottesgestalt Seienden, das ist die Selbsterniedrigung für den Menschgewordenen; in beiden stellt sich das gleiche Verhalten dar, und beide Sätze, der von jener und der von dieser handelnd, sind gleicherweise dazu bestimmt, den Lesern die Beschaffenheit der von ihnen geforderten, als *φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichneten Sinnesweise vor Augen zu stellen.“ Liegt es aber so, so begreift man wohl v. Hofmann's Protest gegen Braune, welcher unsern Satz zu dem vorhergehenden sich verhalten lässt, wie das Besondere zu dem Allgemeinen, schlechterdings aber nicht seinen zweiten Protest gegen Bengel, Hölemann, Meyer u. A., welche in unsrem Satze eine Steigerung der Selbstentäusserung finden. Ist nämlich der durch die Selbstentäusserung des Herrn in dem Himmel erst gewordene historische Christus das Subjekt dieses Satzes und wird in ihm wieder eine Selbsterniedrigung des Herrn ausgesagt, so muss nothwendiger Weise dieser Satz unter das Niveau des ersten hinabführen. Der menschgewordene Gottessohn hätte einen ganz anderen Weg an und für sich einschlagen können, als er gethan hat: er hätte seine Menschwerdung als das äusserste Mass seiner Selbstentäusserung ansehen und sich während seines irdischen Lebens unaufhaltsam in aufsteigender Linie bewegen können. Aber der menschgewordene Sohn Gottes hielt die Richtung ein, welcher er bei seiner Menschwerdung gefolgt war: er blieb, dass ich so sage, in seiner fallenden Bewegung und wie die Bewegung eines fallenden Körpers von Sekunde zu Sekunde an Geschwindigkeit zunimmt, an Vehemenz wächst, so war es auch bei Christus Jesus der Fall. Je länger, desto rascher, desto gewaltiger ging sein Weg in die tiefsten Abgründe. Er musste so tief fallen, so weit sich herunterlassen, wenn

er den gefallenen Menschen nahe kommen und seine rettende Hand reichen wollte. Die Verbindung der folgenden Worte wird sehr verschieden gefasst: die Einen nehmen *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* für sich und lassen es durch den folgenden Participialsatz seine Erklärung empfangen, die Anderen aber fassen *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* mit *μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* zusammen und lassen *ὑπήκοος γενόμενος* für sich allein: diess letztere thun Knapp, Hölemann u. A. Wir schliessen uns Luther, Calvin, Wolf, Rheinwald, de Wette, Flatt, Weiss, Meyer, v. Hofmann u. A. mehr an und nehmen die ersten beiden Worte für sich allein, und die anderen Worte wieder für sich und meinen, dass *ὑπήκοος γενόμενος*, wie v. Hofmann sagt, für sich allein etwas besagen würde, was nicht erst gesagt zu werden brauchte und zu der Selbsterniedrigung als solcher in keiner Beziehung steht.

Christus Jesus erniedrigte sich nun selbst in der Art und Weise, dass er gehorsam ward bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze. Wir können Hölemann nicht beipflichten, welcher unser *ὑπήκοος γενόμενος* mit *factus obediens scilicet deinceps* wiedergibt und diess dadurch unterstützt, dass nicht *ὤν*, sondern *γενόμενος* gesagt wird. Wir sind aber der Ansicht, dass, da beide Sätze sich in einem grossartigen Parallelismus bewegen, es nicht zu billigen sei, die das *verbum finitum* erläuternden Participialsätze verschieden zu fassen. Durch sein Gehorsamwerden, durch die Leistung, die fortwährende, ununterbrochene Leistung seines Gehorsams hat sich der Herr erniedrigt. Diese Erniedrigung beginnt in seinem Leben, nicht erst mit der Passion im engsten Wortsinne; Johannes der Täufer hat ihn schon in dem Augenblicke, da er zu seinem öffentlichen Auftreten sich rüstete, als das Lamm Gottes bezeichnet, welches der Welt Sünde trägt, und wie der Gehorsam, welchen der Herr im Leiden und Sterben erwies, nur die Frucht des Gehorsams ist, welchen er in seinem ganzen Leben gelernt und geübt hatte, so gipfelt auch in der Erniedrigung im Tode die Erniedrigung, welche sich durch Jesu ganzes Leben im Fleische hindurchzieht. Sein Leben ist ein Leben in Niedrigkeit gewesen und jeder Schritt weiter auf seiner Lebensbahn führte ihn tiefer in die Erniedrigung hinein. Gehorsam ist Christus geworden — Grotius, Rosenmüller und Krause fügen hinzu: den Menschen, *non opposuit vim illam divinam capientibus se, damnantibus, interficientibus. tantas iniurias libenter pertulit bono humani generis,* sagt der Erstere. Allein nirgends ist dieser Gedanke an die Hand gegeben: der ganze Context, man denke doch nur an das gleichfolgende *διό*, weist darauf hin, dass Gott es gewesen ist, dem der Herr gehorsamte. So die Meisten: wenn Olshausen und Schenkel hier dann aber weiter ausführen, dass Jesus dadurch Gott gehorsam geworden sei, dass er dem Gesetze Gottes (Gal. 4, 4) sich unterworfen habe, so tragen sie einen Gedanken herein, welcher unserer Stelle ganz ferne liegt. Von dem mosaischen Gesetze ist hier gar nicht die Rede: Christus war Gott gehorsam, indem er dem Willen Gottes sich unbedingt zur Verfügung stellte, indem er den Heilsrathschluss Gottes auszuführen auf sich nahm. So schon die Väter. Sehr gut sagt Chrysostomus: *ὡς υἱὸς πατρὶ ὑπήκουσεν ἑκών, οὐκ εἰς δουλικὸν ἀξίωμα καταπεσών, ἀλλὰ τούτῳ αὐτῷ μάλιστα φυλάττων τῆς γνησιότητος τὸ θαῦμα, τῇ πολλῇ περὶ τὸν πατέρα τιμῇ. ὅσον εἶχε τὸ ὕψος, τοσαύτην ταπείνωσιν ὑπέστη ἀντίῤῥοπον. ὥσπερ πάντων ἐστὶ μείζων καὶ οὐδεὶς αὐτῷ ἴσος, ὅτι καὶ τῇ περὶ τὸν πατέρα τιμῇ πάντας ἐνίκησεν, οὐκ ἀναγκασθεὶς οὐδὲ ἄκων καὶ τοῦτο τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ — ἢ οὐκ ἔχω, πῶς*

15*

εἴπω. Aehnlich Theophylactus und Oecumenius, auch Theodoretus. Vortrefflich hebt Luther einen Gedanken hervor, welcher so nahe liegt, aber doch gewöhnlich ganz übersehen wird. Er sagt: „das Alles that er zwar nicht, dass wir es würdig wären oder verdient hätten: denn wer sollte solches Dienstes einer solchen Person würdig sein? sondern, dass er dem Vater gehorsam würde. Hier schliesst Skt. Paulus mit einem Worte den Himmel auf und räumt uns ein, dass wir in den Abgrund göttlicher Majestät sehen und schauen den unaussprechlichen, gnädigen Willen und Liebe des väterlichen Herzens gegen uns, dass wir fühlen, wie Gott von Ewigkeit das gefallen habe, was Christus, die herrliche Person, für uns thun sollte und nun gethan hat. Welchem sollte hier nicht sein Herz vor Freude zerschmelzen? Wer sollte hier nicht lieben, loben und danken und wiederum nicht allein Knecht werden aller Welt, sondern gerne weniger und nichtiger denn nichts werden, so er sieht, dass ihn Gott selbst also theuer gemeint hat und seinen väterlichen Willen an seines Sohnes Gehorsam so reichlich ausschüttet und beweiset? O welche Worte sind es, die an diesem Orte Skt. Paulus redet, als er freilich an keinem Orte redet, er muss recht entbrannt, fröhlich und lustig gewesen sein. Das heisst, meine ich, durch Christum zum Vater kommen; das heisst, Niemand kommt zu Christo, der Vater ziehe und locke ihn denn, so trefflich, süsse und lieblich." Meistentheils verweilt man bei dem Gedanken, welcher ganz richtig und textgemäss ist, dass diese Demuth des Herrn unseren Hochmuth auf das empfindlichste züchtigt, wie sie ihn sühnt und heilt. Augustinus hebt dieses sehr häufig hervor, so ruft er *s. 285* aus: *salus nostra in Christo humilitas Christi est: nulla enim nostra salus esset, nisi Christus humilis pro nobis fieri dignatus esset*, und *serm. 123: medicina tumoris hominis humilitas est Christi. non enim perisset homo, nisi superbia tumuisset. initium enim, sicut scriptura dicit, omnis peccati superbia. contra initium peccati initium iustitiae necessarium fuit: si ergo initium omnis peccati superbia, unde sanaretur tumor superbiae, nisi dignatus esset, humilis fieri?*

Gehorsam aber ist Christus geworden bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode. Der Gehorsam der Menschen hört meist Angesichts des Todes auf: man mag sein Leben dem Gehorsame nicht zum Opfer bringen. Christus hat diese Probe glänzend bestanden, er liess, da der Tod ihm drohte, wenn er seinem Gotte gehorsam bleiben wollte bis an das Ende, von dem Gehorsam auch nicht einen Augenblick ab, er ward in ihm auch nicht im Mindesten erschüttert. Wir können uns nicht entschliessen, *μέχρι θανάτου* mit v. Hengel als eine Zeitangabe, als Angabe, bis zu welchem Momente seines Erdenlebens Jesus so gehorsam gewesen sei, zu fassen: nicht die Zeit seiner Gehorsamsleistung, sondern die Höhe, die Kraft seines Gehorsams soll hier bezeichnet werden; wider v. Hengel spricht der klimaktische Nachschlag: *θανάτου δὲ σταυροῦ*, welcher bei einer Zeitangabe ganz sinnlos ist. Jesus Christus war keine seelenlose, keine unempfindliche Natur, er ist kein apathischer Stoiker, er ist die sympathischste Person, welche je über diese Erde gegangen ist — und gerade hierauf, dass er ein Herz, ein Gefühl, einen Sinn für Alle hat, beruht es auch, dass er es ist, der die meisten und tiefsten Sympathieen unter den Menschenkindern findet: aber sein Pflichtgefühl — gar nicht von dem heiligen Eifer der Liebe, die in ihm lebte, zu reden — machte, wo es die Ausrichtung seines Berufes, die Vollbringung des Willens seines Gottes und Vaters galt, jede

Empfindung, jedes Gefühl in ihm stumpf und machtlos. Er überwand in der Kraft seines Gottgehorsams alle Schrecken des Todes, welche ihn ja auch überfielen; seine Seele konnte bis zu dem Tode betrübt sein, blutiger Schweiss konnte von seiner Stirn niederfliessen, er blieb aber fest und unbeweglich. Den Tod erduldete er dem Vater gehorsam, ja den Kreuzestod, jenen Tod, welcher wie er dem Leibe die grössten Schmerzen verursacht, so auch die Seele in die tiefste Schmach eintaucht. Die Knechtsgestalt, welche Christus angenommen hatte, hat er bis an das Ende getreulich getragen: denn wie ein Knecht, wie ein Sclave ist er aus dieser Welt geschieden. Der Tod am Kreuze drohte nur dem Sclaven: bei Plautus sagt ein Sclave: *scio ego, crucem mihi fore sepulchrum* und Appian. *civ. 2* sagt: *ἐκρεμάσθησαν ὅσοι θεράποντες ἦσαν.*

Paulus hätte hier eigentlich abbrechen können, denn er hat seinen Philippern das Vorbild des Herrn, der nicht auf das Seine sah, sondern sich selbst entäusserte und erniedrigte, in kräftigen Zügen vor die Augen gemalt: er zieht aber die Hand noch nicht zurück und wir sind ihm dafür dankbar, denn wir besitzen in der heiligen Schrift keine einzige Stelle, in welcher dem Stande der Niedrigkeit in dieser eingehenden Weise der Stand der Herrlichkeit entgegengesetzt wird. Was wir hier, in unübertrefflicher Weise von der Hand eines Apostels ausgeführt, besitzen, müssten wir uns erst mühsam aus einer ganzen Anzahl von Schriftstellen zusammensuchen und die Dogmatik ermangelte des *locus classicus*, der nicht bloss in der Uebersetzung der Vulgata für die beiden Stände des Herrn die *termini technici* hergibt, sondern auch diese Stände selbst in ihren Grundlinien kurz zeichnet. Paulus fährt in seiner angefangenen Rede fort und führt den Herrn auch nach der Seite hin den Philippern als Vorbild in der Demuth vor die Seele, dass er ihnen an dem Herrn als in einem Spiegel den Lohn zeigt, mit welchem Gott den Demüthigen begnadigt. Ganz gut leitet Erasmus zu diesem zweiten Theile der Epistel desshalb mit der Frage über: *vultis audire, quid meruerit humilitas Jesu Christi?*

V. 9. Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist.

An dem *διό*, mit welchem Paulus die Skiagraphie des *status exaltationis* an den Abriss des *status exinanitionis* anreiht, nehmen Mehrere Anstoss und suchen sich so zu helfen, dass sie *διό* in dem Sinne von *quo facto* fassen, ein *propter hoc*, welches hier ohne allen Zweifel gemeint ist, wird so in ein *post hoc* ohne Umstände verwandelt. Calvin, welcher *διό* ganz richtig mit *propterea* übersetzt, wird schon auf höchst bedenklichen Wegen ertappt. Er schreibt: *quis non videat, hoc a Satana suggeri, Christum in cruce passum, ut sibi compararet operis sui merito, quod non habebat? nam spiritus sanctus nihil aliud vult nos in morte Christi cernere, gustare, reputare, sentire, agnoscere, quam meram Dei bonitatem: tantumque Christi ipsius, ac tam inaestimabilem amorem erga nos, ut, sui oblitus, se suamque vitam nobis impenderit. quoties de morte Christi loquitur scriptura, fructum, pretiumque illius in nobis statuit, quod per eam redempti simus, Deo reconciliati, restituti in iustitiam, a sordibus nostris mundati, vita acquisita sit, ianua vitae aperta. quis ergo neget, istos Satanae instinctu contra reclamare, praecipuum esse in ipso Christo, ipsum priorem sui quam nostri rationem habuisse, sibi ante gloriam esse promeritum, quam nobis salutem?* Wir begegnen diesem Bedenken wieder bei Calov, Glass, Wolf u. A. mehr. Wir

begreifen wohl, dass man, um das Verdienst Christi gegen uns recht hervorzuheben, um das διό des Apostels sich herumschlich: und können uns den Eifer Calvin's wohl erklären aus seinem gerechten Eifer gegen alle Werkgerechtigkeit: nichts desto weniger aber verwerfen wir sowohl aus exegetischen als auch aus dogmatischen Gründen diese Auffassung des διό. Es hat durchaus kein Bedenken, die Erhöhung Christi als Lohn, welcher ihm seines Gehorsams wegen gereicht wurde, zu betrachten. Wenn wir das Leiden und Sterben des Herrn für uns verdienstlich fassen, wenn er uns damit unsre Erlösung verdient hat, warum soll er sich selbst nicht auch etwas damit verdient haben? Die Erhöhung hat den Herrn in keine höhere Majestät versetzt, als er vorher hatte, da er bei dem Vater war, ehe die Welt war; allein jene Glorie, jene δόξα besass er als λόγος ἄσαρκος, in diese Klarheit ist er nicht wieder als blosser Gott, sondern als der Gottmensch eingetreten und er hat durch sein Leben, Leiden und Sterben, durch dieses sein Leben im Fleisch, als Mensch es verdient, dass er auch in seiner menschlichen Natur zur Rechten Gottes erhöht wurde. Ja, man darf sagen, wenn er sich seiner göttlichen Gestalt entäussert hatte, so verdankt er die Rückkehr in dieselbe seinem Wohlverhalten in dem Stande seiner Erniedrigung. Exegetisch muss διό so gefasst werden, dass es die Erhöhung als Folge, als logische Consequenz der Erniedrigung hinstellt. Paulus sagt nun aus, dass Gott den Herrn um seines Gehorsams, um seiner Erniedrigung, um seiner Selbstentäusserung willen erhöht habe: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε schreibt er. Es ist wohl nicht ohne Absicht von Paulus statt ὕψωσε das Compositum ὑπερύψωσε gesetzt; die Vulgata und Luther lassen das unbeachtet, doch der Ambrosiaster schon überträgt es mit *superexaltavit.* Paulus liebt Zusammensetzung mit ὑπέρ, so ὑπερπερισσεύειν Röm. 5, 20; ὑπερνικᾶν ib. 8, 37; ὑπερπλεονάζειν 1 Tim. 1, 14; ὑπεραυξάνειν 2 Thess. 1, 3; ὑπερεκπερισσοῦ Eph. 3, 20. In all diesen Compositis ist das ὑπέρ nicht pleonastisch, sondern voll Kraft und Bedeutung. Grotius und Ernesti lassen das ὑπέρ sich nun auf den früheren Herrlichkeitsstand des Herrn beziehen, der neue gehe über jenen alten weit hinaus: Zeltner, Spohn, Jaspis u. A. sagen, mit ὑπέρ werde angegeben, dass nichts darüber hinausreiche: besser Bengel, Flatt, Meyer, Weiss, v. Hofmann, dass diese Erhöhung eine überaus, ungemein hohe sei. Worin diese Erhöhung, mit welcher Gott den sich selbst entäussernden und erniedrigenden, mit einem Worte den das Seine auch nicht im Mindesten suchenden Herrn belohnte, bestanden habe, wird hier nicht angegeben. Bretschneider glaubt, Paulus wolle einen Ort angeben, alle anderen Ausleger aber meinen, er wolle nur einen Zustand angeben, zu welchem Christus Jesus erhoben worden sei. Man hat dann die Wahl, mit Augustinus und Strabo an seine Auferstehung zu denken oder an die durch die Himmelfahrt geschehene Erhebung zur höchsten Glorie und Herrschaft, mit Meyer, de Wette u. A. Die Himmelfahrt wird aber von unsrem Apostel ebenso wenig als von andern neutestamentlichen Schriftstellern als ein solches epochemachendes Ereigniss in dem Leben Jesu betrachtet: sie verschwindet ganz hinter der Auferstehung und so müssen wir, was übrigens auch schon durch die *consecutio temporum* — denn auf den Kreuzestod folgte nicht die Himmelfahrt, sondern die Auferstehung — sehr nahe gelegt wird, hier an eine durch letztere vor sich gegangene Erhöhung des Herrn denken. Man könnte da mit Aretius, Baumgarten-Crusius, Wiesinger, v. Hengel, Weiss

diese Erhöhung darin finden, dass der Herr über jene Wesen, welche gleich genannt werden, erhoben und somit zur gleichen göttlichen Herrscherwürde gelangt sei — allein da dieses *ὑπερύψωσε* Gottes dem *ἐταπείνωσε* des Sohnes gegenübersteht, und in letzterem nicht eine Erniedrigung unter die Creaturen, sondern unter Gott ausgesagt wird, so ist es das Angemessenste hier bei dem *ὑπερύψωσε* auch von der Stellung des Herrn zur Creatur ganz abzusehen und nur an die Stellung des Herrn zu Gott, dem schlechthin hohen und erhabenen zu denken: Gott hat den Herrn zu sich hinaufgezogen, in seine Höhe aufgenommen, er hat ihn zu seiner Rechten gesetzt. Wir glauben, dass diese Auslegung auch um des Folgenden willen ganz entschieden den Vorzug verdient: wenn nämlich der folgende Satz einfach ausführen sollte, wodurch, in welcher Art und Weise Gott seinen menschgewordenen Sohn erhöht hat, so würde Paulus schwerlich mit einem *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ* fortgefahren haben, sondern er hätte sicher, um die Symmetrie mit V. 7 und 8 nicht zu verletzen, diese ausführenden Bestimmungen in Participialsätze eingekleidet. Jetzt folgt aber kein solcher Participialsatz, sondern *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*, d. h. ein Satz, welcher dem vorhergehenden vollständig gleichgebaut ist und ihm also coordinirt ist. Wie der erste Satz eine Aussage über die Stellung des Herrn zu seinem Gott und Vater enthält, so dieser neue Satz, an welchen sich erläuternde Nebensätze anschliessen, eine Aussage über das Verhältniss des Erhöhten zu den Creaturen, zu dem gesammten Kosmos. Geschenkt hat Gott dem Erhöhten einen Namen: mit Bedacht ist *ἐχαρίσατο* gesetzt, dieser Name, dem alle Creaturen Gottes huldigen sollen, ist selbst eine Huldgabe Gottes an seinen Sohn, der ihn ja auch, wie Meyer sehr gut erinnert, um seine *δόξα* bittend angeht (Joh. 17, 5): es bestätigt dieses *ἐχαρίσατο* unsre Auffassung des den ganzen Satz einführenden *διό*: *humilitas claritatis est meritum,* sagt Augustin sehr gut, *claritas humilitatis praemium.* Gott hat nun dem Herrn ein *ὄνομα* verliehen aus Gnaden: was ist dieses — nach den besten Handschriften ohne bestimmten Artikel zu lesende — *ὄνομα*? Nicht erst Heinrichs und Hölemann, welche Meyer angibt, verstehen *ὄνομα*, dem Sprachgebrauche von שֵׁם entsprechend, als *dignitas* oder *gloria,* sondern schon Calvin, Bullinger, Beza, Calixt, Clericus, Bengel: ja am Ende schon Theodorus Mops., Hilarius. An und für sich liesse sich *ὄνομα* wohl in diesem Sinne nehmen; allein das gleichfolgende *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* verwehrt diese Uebersetzung. Das, was diese Ausleger in dem blossen *ὄνομα* schon finden, wird dem artikellosen *ὄνομα* erst durch den Zusatz *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* beigelegt. Man hat nun jenen Namen, mit welchem der Vater den Sohn ausgezeichnet hat, in einem bestimmten Namen entdecken wollen, den er trägt. Theodoretus, Pelagius, Augustinus, Estius u. A. sagen: Gott hat ihm den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* beigelegt: Ambrosius, Oecumenius, Theophylactus, Lyra: nein, sondern Gott: Amelius, Lange: keins von beiden, sondern Jehova: Vitringa mahnt an Apoc. 19, 16 sich doch zu erinnern: Michaelis, Baumgarten-Crusius, v. Hengel, Weiss, Schneckenburger, v. Hofmann geben mit grösserer oder minderer Zuversicht *ὁ κύριος* als diesen verschwiegenen Namen an, wohingegen Andere, wie Haymo, de Wette, Wiesinger, Ellikot, Meyer für den Namen *Ἰησοῦς* eintreten. Es geht mir wie Calvin, dem keine der vielen zu seiner Zeit schon sich umtreibenden Auslegungen gefallen konnte: ich kann mich am allerwenigsten für Gott, für Jehova erklären, aber trage

auch Bedenken, Jesus, Sohn Gottes, der Herr zu empfehlen. Wohl weiss ich, dass schon Lyra sagt: *tunc dicitur res fieri, quando innotescit:* allein, was Lyra sagt, ist nicht wahr und an dieser Stelle vollständig unpassend. Gott hat dem Herrn einen Namen geschenkt nach seiner Erhöhung; besteht man da nun darauf, dass dieser Name ein *nomen appellativum* gewesen ist, so kann dieser neue Name nicht ein Name sein, welchen der Herr schon früher von Gott empfangen und mit Ehren getragen hat. „Jesus" ist der Herr von Gott schon vor seiner Geburt genannt worden, denn auf Gottes Gebot wurde er von Joseph und Maria so gerufen: den Namen seines Sohnes hat der Vater ihm zu wiederholten Malen bei der Taufe und bei der Verklärung geschenkt: auch den Namen „Herr" hat Jesus schon längst empfangen. Wir sehen desshalb von jedem Rufnamen völlig ab und lassen ὄνομα in seiner gewöhnlichen Bedeutung hier stehen. Gott hat dem Herrn eine solche Stellung eingeräumt, dass sein Name, dass seine Person, dass er selbst erhabener ist, als irgend ein Name, irgend ein Wesen im Himmel und auf Erden.

V. 10. Dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind.

Gott hat den Herrn also erhöhet und ihm solch einen Namen gegeben, in der Absicht, dass er von Allen angebetet und bekannt werde als der Herr. Während in dem gleichfolgenden Satze ganz bestimmt ausgesagt wird, dass Christus es ist, der von allen Zungen bekannt werden soll, wird nicht mit eben derselben Deutlichkeit in unsrem Verse ausgesprochen, dass Christus es ist, dem alle Kniee sich beugen, den alle Wesen anbeten sollen. Darüber ist kein Zweifel, dass die Phrase γόνυ κάμπτειν, das Knie beugen, göttlich verehren, anbeten bedeutet. Meyer verweist auf Jesaj. 45, 23. Röm. 14, 11. 11, 4. Eph. 3, 14. 3 Esr. 8, 73. 3 Macc. 2, 1: ich möchte noch auf Act. 10, 25 und Apoc. 19, 10 verweisen, wo allerdings diese Redensart nicht steht, aber doch diese Form der Anbetung wieder erscheint. Wir wollen hier nicht in die Frage eintreten, ob dieser Satz die Kniebeugung in dem Namen Jesu befiehlt, was die katholischen Ausleger annehmen, gegen welche buchstäbliche Auffassung aber schon Calvin polemisirt, der dann von Piscator und den Socinianern damit überboten wird, dass diese die Kniebeugung überhaupt verwerfen. Wir glauben nicht, dass der Apostel hier über die Stellung, über das heilige Ceremoniell, das bei dem Gebete in dem Namen Jesu eingehalten werden soll, irgend etwas bestimmen wollte, und geben der alten Kirche Recht, welche hier nach dem Grundsatze der evangelischen Freiheit verfuhr und bald in dem Namen Jesu knieend, bald aber auch in demselben stehend betete. Gott sieht das Herz des Betenden an und nicht seine äussere Stellung: was nützt es, die Kniee des Leibes vor ihm zu beugen, wenn die Kniee des Herzens nicht gebeugt und gebrochen sind und der Mensch mit trotzigem, hochmüthigem, stolzem Sinne zu seinem Gotte betet? Wichtiger ist hier die Frage, wie das ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ zu fassen ist, insbesondere, ob hier der Name Jesu als derjenige angegeben wird, in dem oder kurz dem sich die Kniee beugen sollen, ob Jesus also nach Gottes Willen göttlich, als Gott angebetet werden soll. Haymo, Erasmus, Beza, Grotius, Schott, Baumgarten-Crusius, Hölemann nehmen ἐν = *ad*: Grotius sagt: *magnus autem honos non praesenti tantum alicui exhibere signa talia, sed etiam absenti, nomine eius nun-*

cupato und Hölemann: *quasi circumsonitum appellatione nominis Iesu, i. e. quoties auditur nomen Iesu.* Andre, wie Heinrichs, Rheinwald, Flatt = *in honorem eius amplificandum.* Allein ἐν ist weder das eine noch das andere Mal richtig erklärt: es kann hier nur, mit Meyer zu reden, den Grund, d. h. die bewegende Ursache zur Kniebeugung angeben: dieses Kniebeugen ist bestimmt durch das Verhältniss, in welchem der Betende zu dem Herrn steht. Wenn aber der Herr derjenige ist, um dessen Namens willen das Knie sich beugt, so wird er auch derjenige sein, dem diese Kniebeugung selber gilt. Hierfür spricht der ganze Tenor der Stelle, welcher nicht an eine Verehrung denken lässt, welche dem Vater in dem Namen des Herrn dargebracht wird, sondern nur an eine Ehrerweisung, welche nach Gottes Willen dem Herrn, welchen er erhöhet hat und den er von den Menschen erhöht wissen will, zu gute kommt. Weiter spricht für diese, auch von sämmtlichen neueren Auslegern bis auf v. Hengel, de Wette und v. Hofmann gebilligte Auffassung der Alten die Bezugnahme dieser Stelle auf Jesaj. 45, 23, welche von Calvin schon erkannt worden ist. Dort heisst es: לִי תִּכְרַע כָּל־בֶּרֶךְ תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן: hier will das vorgesetzte לִי, welchem, wie v. Hofmann selbst zugesteht, in unserer Stelle ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ entspricht, nicht aussagen, dass der redende Gott es ist, durch dessen Vermittelung einem andern Wesen das Knie sich beugt, sondern ganz unzweifelhaft sagt Gott aus, dass er es ist, welcher diese Kniebeugung, diese Anbetung entgegennimmt. Während der Prophet in jener Grundstelle den Begriff כָּל־בֶּרֶךְ nicht weiter auslegt, wird hier näher bestimmt, was denn das Alles für Kniee sind: ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Ueber diese Dreizahl von Wesen sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden in den alten Zeiten, wir begnügen uns, die verbreitetsten anzugeben und verweisen den neugierigen Leser auf Hölemann, Keil in seinen *opusc. acad. ed. Goldhorn p. 188 ff.* unter den Neueren und auf Wolf unter den Aelteren. Im Ganzen war man darüber einig, dass unter den ἐπουράνιοι (denn die Ableitung der Genitive von Neutris, welche wohl schon von Beza mit seinem *quaecunque et supra mundum sunt et in mundo* befürwortet, entschieden aber von Fechtius, Calixt, Heinrichs gefordert wird, ist ganz unstatthaft) die seligen Geister, die Geister der vollendeten Gerechten in dem Himmel und unter den ἐπίγειοι die lebenden Menschen zu verstehen seien: aber die καταχθόνιοι bezogen Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, die mittelalterlichen Ausleger, Erasmus, Baumgarten-Crusius, Wiesinger auf die Dämonen, aber mit Unrecht, denn nach Paulus herrschen diese in der Luft, Eph. 2, 2. 6, 12. An einer andern Stelle versteht Chrysostomus unter denselben gar οἱ ἁμαρτωλοί: die neueren katholischen Ausleger, auch noch Bisping, denken an etwas Aehnliches, nämlich an die armen Seelen im Fegefeuer, während auf protestantischer Seite Stolz hier gar die Embryonen bezeichnet findet. Wir geben ganz entschieden der Auffassung des Clemens Alex., des Theodorus Mops., des Theodoretus, des Augustinus, Pelagius, Grotius, Lampe, Schott, Rheinwald, Usteri, Hölemann, Meyer, Jatho, de Wette, Weiss, v. Hofmann u. A. den Vorzug: diese καταχθόνιοι sind mit Clemens nach Cassiodorus' Angabe zu reden: *animae, quae ante adventum eius de hac vita migraverunt temporali:* lassen aber den beschränkenden Nachsatz lieber fallen und paraphrasiren mit Theodoretus: ἀόρατοι δυνάμεις, ζῶντες ἄνθρωποι καὶ τεθνεῶτες. Rheinwald und Meyer finden

hier nun eine Andeutung der Höllenfahrt des Herrn, was von v. Hofmann entschieden abgewiesen wird: es lässt sich aus dieser Stelle nur das erheben, dass auch ausser jenen, die schon zu dem Herrn gekommen sind nach ihrem Abscheiden aus diesem Leben, auch noch andere Verstorbene ihm die Ehre und Anbetung geben werden. Auf welche Weise diese aber dazu kommen, lässt sich aus dieser Stelle nicht ermitteln. Wohl aber würde sich aus derselben feststellen lassen, dass diese Kniebeugung in dem Namen des Herrn keine erzwungene, keine widerwillige sein wird: dass dieselbe vielmehr ein freiwilliges Opfer ist, das sie dem Herrn allesammt darbringen. Der Ton liegt ja; wie v. Hofmann gegen Wiesinger, welcher wie Anselm an freiwillige und unfreiwillige Kniebeugung noch denkt, nicht auf dem *πᾶν γόνυ*, wie auch nicht auf dem *πᾶσα γλῶσσα* im folgenden Verse, sondern hier auf den Worten *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* und dort auf dem Satze: *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. An eine Palingenesie, eine Apokatastasis aber ist hier nicht mit Rheinwald zu denken, denn erstens wird hier nur ausgesagt, dass es Gottes Absicht sei, dass jedes Knie dem Herrn sich beuge und jede Zunge ihn bekenne, dass, mit andern Worten zu reden, allen Menschen geholfen werde, nicht aber erklärt, dass diese Absicht Gottes auch zu ihrem Ziele gelangt, und zweitens liegt der Ton, wie eben bemerkt wurde, nicht auf dem *πᾶν γόνυ*, noch auf *πᾶσα γλῶσσα*. Wenn man schliesslich fragt, wann denn diess geschehe, was der Apostel in Aussicht stellt, so irrt sich Meyer vollständig, wenn er diesen Zeitpunkt in die Vergangenheit und Gegenwart hineinverlegt und diese Anbetung als unmittelbare Zeitfolge der Erhöhung des Herrn ansieht. „Mit Grotius, bemerkt er, die Kniebeugung in die Zeit nach der Auferstehung (der Deutlichkeit wegen füge ich hinzu, dass nicht an die Auferstehung des Herrn, sondern an die der Todten gedacht ist) zu verlegen — ich bemerke noch nachträglich, dass v. Hofmann diese Ansicht des Grotius wieder vertreten hat und dass Andere, wie Calvin, Aretius, Estius, Wiesinger nicht an diesen einen Akt der letzten Zeit, sondern an die letzten Entwickelungsphasen des Reiches Gottes überhaupt denken — wäre ganz verfehlt, in die unmittelbare poetisch-plastische Darstellung des Apostels eine fern liegende Reflexion einmischend." Allein diese Anmerkung hat keine Wahrheit: nirgends deutet Paulus an, dass diese Verehrung Seitens der geschaffenen Wesen eine unmittelbare Folge der Erhöhung Christi sein soll; er sagt nichts weiter, als dass Gott ihn erhöhet hat, in der Absicht, dass dieses geschehe.

V. 11. Und alle Zungen bekennen sollen, dass der Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.

Nicht stumm soll der erhöhte Christus angebetet werden: während die Kniee vor ihm sich beugen, sollen die Zungen ihn bekennen. Es ist uns nicht möglich, *πᾶσα γλῶσσα* in dem Sinne von Sprache zu nehmen, welcher Ausdruck dann für Volk, Nation, was Theodoretus (*πάντα τὰ ἔθνη*), Pelagius, Beza, Heumann, Krause u. A. thun, stehen würde: die *πᾶσα γλῶσσα* hier entspricht dem *πᾶν γόνυ* des vorhergehenden Verses, was Chrysostomus schon richtig erkannt hat, er sagt wenigstens: *τουτέστιν, ἵνα πάντες τοῦτο εἴπωσι*, so Erasmus, Luther, Grotius, Bengel und die neueren Ausleger. Gottes Wille ist, dass *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται*. Falsch fassen Heinrichs, Rheinwald, v. Hengel, welcher letztere gar noch *εἰς δόξαν θεοῦ* dazu zieht, *ἐξομολογεῖσθαι* im Sinne von loben, preisen: in diesem Falle

wird das Verbum aber stets mit dem Dativ verbunden. Es kann hier nur bekennen heissen, und diese Bedeutung wird in dem *verbum compositum* durch die Präposition noch verstärkt. Was die Zungen sammt und sonders bekennen sollen, wird dann mit dem Satze mit ὅτι angegeben, dieser wird aber nichts weiter als die Worte: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* umfassen. Viele erstrecken diesen Satz mit ὅτι bis an das Ende unsres Verses: die Einen nehmen *εἰς* dann im Sinne von *ἐν*, die Andern lassen es in seiner gewöhnlichen Bedeutung. Die Vulgata, Pelagius, Estius, Cornelius a Lapide, Bengel *(Jesum Christum esse Dominum, quippe qui sit in gloria Dei patris)* finden dann hier die Aussage, dass Jesus Christus der Herr sei in der Ehre des Vaters, d. h. der mit dem Vater die Herrlichkeit theilt: allein diese Uebertragung ist sprachwidrig. Calvin, Rheinwald, Matthies, Schneckenburger, Hölemann lassen *εἰς* seinen gewöhnlichen Sinn behalten und die Zungen bekennen nun nach ihnen: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes des Vaters. Hiergegen sagt Meyer sehr richtig: „allein dass die *κυριότης* des Sohnes dem Vater zur Ehre gereicht, verstand sich nach V. 9 von selbst, und nicht darauf kam es zum vollen Abschluss an, sondern darauf, hervorzuheben, dass die allgemeine Anerkennung der *κυριότης* Jesu Christi den Vater (dessen Willen und Werk ja das ganze Heilswerk Christi ist [siehe besonders Eph. 1. Röm. 15, 7—9. 2 Cor. 1, 20]) verherrliche, wodurch die Erhöhung, die Christus vom Vater zur Vergeltung empfangen hat, erst in ihrem letzten vollen Glanze erscheint. Vgl. Joh. 12, 28. 17, 1."

Alle Zungen sollen bekennen: *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*; auf dem vorausgesetzten *κύριος* liegt der Accent, die *κυριότης*, dass Jesus Christus die Macht, die Herrschaft, die Gewalt über Alles, die göttliche Omnipotenz und weltbeherrschende Stellung erhalten hat und besitzt in Ewigkeit, das soll der kurze Inhalt dieses Bekenntnisses sein. Ganz gut sagt Meyer, dass dieses das specifische Symbolum der apostolischen Kirche Röm. 10, 9. 2 Cor. 4, 5 gewesen sei: es ist in der That und Wahrheit so, und wir ersehen dieses mit voller Evidenz heute noch aus dem sogenannten apostolischen Symbolum, dort wird ja, nachdem über die Stellung des Herrn zu Gott dem Vater das Nöthige gesagt ist, Alles, was Christus für uns ist, in das eine Wort zusammengedrängt: *τὸν κύριον ἡμῶν*. Wenn aber dieses Wort auf allen Lippen liegt, so oft als die Kniee in dem Namen des Herrn gebeugt werden, so erschliesst sich nun auch mit Sicherheit, was es ist, das Aller Kniee in dem Namen des Herrn zur Erde zieht. Nach v. Hengel, de Wette, und auch v. Hofmann — denn seine Worte: wer seine Kniee beugt, der betet an; wer es im Namen Jesu thut, der betet so, dass er sein Beten durch das Bewusstsein seines für ihn massgebenden Verhältnisses zu Jesus bestimmt sein lässt: sagen doch unverhohlen, dass Jesus dieser Aller Mittler vor Gott ist — soll Jesus Christus nicht das Objekt dieser Anbetung selbst sein, sondern nur der Vermittler dieser dem höchsten Gotte geweihten Verehrung. Allein, wenn die Zungen der Betenden die schlechthinige Erhabenheit, die absolute Machtvollkommenheit des Herrn bekennen, so wären sie ja mit sich selbst im schreiendsten Widerspruche, wenn sie bei ihrer Anbetung von diesem Herrn Umgang nehmen wollten, um sie ausschliesslich Gott darzubringen. Bekennen die Zungen Christum in höchster Instanz als den Herrn, so wäre es ein Zurückbleiben der sich beugenden Kniee hinter den bekennenden Zungen, wenn jene den

Herrn nur als den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen anerkennen wollten. Und noch eins; lässt sich des Herrn Mittlerstellung auch auf die Engel ausdehnen? Nicht Jesus Christus als der Mittler, sondern Jesus Christus als der Herr ist des Glaubens Spitze und Vollendung. Die Mittlerrolle des Herrn hört in dem Momente in ihrer Wirksamkeit auf, da wir zu Gott gekommen sind: die Herrscherstellung des Herrn, seine absolute Herrschaft überdauert aber jene.

Die Schlussworte unserer Epistel *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* können, da sie zu dem Satze mit *ὅτι* nicht gehören, entweder bloss mit dem letzten Absichtssatze, oder mit allen beiden verbunden werden. Ersteres ziehen vor Luther, Calvin, Beza, Grotius, Bengel, Meyer und die meisten Neueren, letzteres vornehmlich v. Hofmann. Wir schliessen uns der v. Hofmann'schen Ansicht an, denn beide Absichtssätze sind, was allerdings v. Hofmann nicht zugesteht, identisch, sagen ein und dasselbe aus, dass Christus nämlich der Herr sei. Gotte gereicht aber die Anbetung und das Bekenntniss Jesu Christi als des Herrn nicht um desswillen zur Ehre, dass er einen solchen Sohn erzeugt hat, was Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus, Vatablus u. A. angeben, oder dass er ihn, erkenntlich für seine Dienstleistung, für seinen Gehorsam und seine Demuth, erhöht hat, so Grotius, Rosenmüller, Heinrichs, oder dass er ihn überhaupt erhöht hat, so v. Hengel, Wiesinger, sondern dass er ihn erhöht hat als Objekt allgemeiner Anbetung und Verehrung: so schon Schlichting: *omnia, quae Christo tribuuntur, quia ipsi a Deo sunt collata, in Deum redundant, cum Deus ipse in Christo ad tantam maiestatem extollendo hunc gloriae suae finem maxime spectarit.*

---

2. Der Gründonnerstag.

1 Cor. 11, 23—32.

Wenn man eine Epistel für den Gedächtnisstag der Einsetzung des heiligen Abendmahles suchen wollte, so konnte man von der vorliegenden Stelle durchaus nicht absehen. Es ist in den Briefen ausserordentlich selten von diesem hochwürdigen Sakramente die Rede. Wäre das heilige Mahl der apostolischen Christenheit nichts andres gewesen, als ein Gedächtnissmahl des Leidens und Sterbens Jesu Christi, so wäre diese seltene Erwähnung desselben rein unerklärlich. Es war ihr aber mehr, es war ihr das heilige Mahl eine *communio*, und zwar nicht, wie den Reformirten, in erster Instanz eine *communio sanctorum*, eine *communio* der Christen unter einander, sondern eine *communio* mit dem Herrn Christus selbst, die Feier einer sich mittelst des Sakramentes geheimnissvoll vollziehenden mystischen Vereinigung mit dem Herrn und Haupte der Gemeinde. Das Geheimniss des heiligen Abendmahles, die heilige Mystik, welche in ihm webt, verwehrte ein öfteres Reden davon. Unsere Stelle legt davon selbst Zeugniss ab. Spricht der Apostel denn hier eingehend von dem Wesen des heiligen Mahles? Er handelt von dem würdigen Genusse desselben, von der Herzensverfassung, welche zu einem gesegneten Genusse erforderlich ist.

V. 23. **Ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch auch gegeben habe; dass der Herr Jesus in der Nacht, da er verrathen ward, das Brod nahm.**

Den bei der Feier des heiligen Abendmahles in Korinth eingerissenen Missbräuchen stellt der Apostel Paulus nicht sein Wort entgegen, sondern das Wort, die Einsetzungsworte des Herrn. Er thut diess nicht bloss um desswillen, dass seine eigene Autorität in Korinth sehr in Abnahme gekommen ist, sondern vornehmlich um desswillen, dass der Jünger überhaupt für sich kein normatives Ansehen in Anspruch nehmen kann, wenn er nicht mit beiden Füssen auf einem hellen, klaren Worte seines Herrn steht. Gut bemerkt desshalb Calvin: *his verbis significat, non aliam in ecclesia auctoritatem valere, quam unius Domini. perinde enim est, acsi diceret, non tradidi vobis meum commentum, non excogitaveram, ubi ad vos veni, novam coenam meo arbitrio, sed habeo Christum auctorem, a quo accepi, quod vobis tradidi per manus: ad hoc igitur principium redite. ita unius Christi auctoritas, hominum legibus valere iussis, stabilis manebit.* Von dem Herrn bekennt Paulus empfangen zu haben, was er den Korinthern überliefert, in seiner Unterweisung mitgetheilt hat: es fragt sich, in welcher Weise er es von dem Herrn empfangen hat. Die Worte, von welchen die Entscheidung abhängt, lauten: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου.* Die früheren Ausleger haben es mit den Präpositionen nie genau genommen, wie sie nach Belieben ein *εἰς* in ein *ἐν* verwandeln, so übersehen sie auch den feinen Unterschied zwischen *παρά* und *ἀπό*, was eigentlich um so unverantwortlicher ist, als Paulus gewöhnlich *παραλαμβάνειν* mit *παρά* verbindet, vgl. 1 Thess. 2, 13. 4, 1. 2 Thess. 3, 6. Gal. 1, 12: sie lassen, wenn sie sich überhaupt mit der Frage beschäftigen, auf welchem Wege Paulus zu der Kunde von den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahles gekommen sei, den Apostel Alles unmittelbar von dem Herrn empfangen, obgleich *παρά* allein diese Unmittelbarkeit aussagen kann, während *ἀπό* nur auf mittelbare Wege und Kanäle hinführt. Den Alten, unter welchen wir auf den Ambrosiaster und Faber Stapulensis noch besonders hinweisen, haben sich unbedenklich Bengel, Flatt, Heydenreich, Nitzsch (in einer Abhandlung in Tzschirner's Magazin), Olshausen, Tholuck u. A. mehr angeschlossen. Wir haben aber gegen diese Annahme nicht bloss sprachliche, sondern auch sachliche Bedenken. Es will uns wenig im Einklang mit dem sonst vielfach von den Dogmatikern angezogenen Gesetze der Sparsamkeit erscheinen, dass Gott auf unmittelbarem Wege, durch eine Offenbarung oder dergleichen etwas dem Apostel sollte mitgetheilt haben, was er auf dem einfachsten Wege von der Welt, auf dem Wege, auf welchem den Korinthern selbst von diesem Mysterium die Kunde zugegangen ist, auf dem Wege der mündlichen Mittheilung sicher erfahren konnte. Wenn Vertheidiger der obigen Annahme sich darauf berufen, dass die Einsetzungsworte für das Verständniss des heiligen Abendmahles massgebend seien und somit jene Offenbarung nicht sowohl eine Offenbarung historischer Thatsachen, sondern dogmatischer Lehren gewesen sei, so ist damit im Grunde gar nichts gesagt, denn die Gottesoffenbarung hätte doch nur den Wortlaut der Einsetzung dargereicht und nicht die Auslegung derselben; und ist dieser Wortlaut nicht ein so äusserst knapper, kräftiger, in strengstem Lapidarstyle gleichsam, dass er sich von selbst tief in das Gedächtniss einsenken musste? Wenn de Wette unsre Worte so fasst, dass der

Herr in einer Vision dem Apostel das, was er durch die mündliche Ueberlieferung empfangen hatte, bestätigt habe, oder Meyer gar annimmt, dass der Herr seinem Knechte nicht selbst, nicht in eigenster Person, sondern durch eine Ansprache des Geistes, durch eine Engelerscheinung, durch ekstatische Anschauung und Vernehmung die Kunde von diesen heiligen Dingen verschafft habe, so sehen wir uns ausser Stand, ihnen zu folgen: denn da der Herr es doch nach ihnen gewesen ist, welcher diese Mittel und Wege ausersah, so hätte Paulus dann nicht *ἀπό*, sondern *παρὰ τοῦ κυρίου* empfangen, was er den Korinthern getreulich, ohne Vorbehalt mitgetheilt hat. Wir treten desshalb entschieden auf die Seite, wo Beza, Dav. Schulz, Billroth, Rückert, Winer, Neander, Keim, v. Hofmann u. A. stehen: nicht unmittelbar aus dem Munde des Herrn selbst hat Paulus die Einsetzungsworte, sondern er hat sie von solchen, welche sie aus dem Munde des Herrn gehört haben, er hat sie aus einer reinen, sicheren Quelle, aus einer Tradition, welche direkt auf den Herrn selbst zurückgeht. Was Paulus auf diese Weise von dem Herrn empfangen hat, das hat er den Korinthern überliefert, ihnen anvertraut; das vorangestellte *ἐγώ* greift nicht bloss in die vorhergegangenen Verse hinein, sondern bezieht sich auch auf das folgende *παρέδωκα ὑμῖν*. Er hat Alles gethan, was er nur thun konnte, um ihnen das heilige Abendmahl in seiner reinen und lauteren Gestalt zu überliefern: sind bei ihnen Versündigungen an dem heiligen Abendmahle vorgekommen, so ist er daran unschuldig. Er hat aber empfangen und ihnen eröffnet, *ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ῇ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον*. Es ist mir nicht möglich, mit v. Hofmann zu gehen, welcher dieses *ὅτι* nicht, wie es von allen Auslegern geschieht, als ein *ὅτι recitativum*, welches nun einleitet, was er empfangen und ihnen weitergegeben hat, sondern als ein *ὅτι causale* fassen will. Wie überaus gezwungen ist nicht desselben Auslegung: „weil der Herr Jesus, sagt er wörtlich, in der Nacht seiner Ueberantwortung das gethan hat, was hier in Erinnerung gebracht wird, und es zu seinem Gedächtniss zu thun geboten hat, darum ist er es, von welchem die Unterweisung in Betreff des Mahles des Herrn herrührt, welche der Apostel wie überkommen, so auch weiter gegeben hat, und setzt sich also die Gemeinde, wenn sie das gemeindliche Mahl auf eine damit unverträgliche Weise begeht, nicht bloss mit einer Weisung des Apostels, sondern mit dem Herrn selbst in Widerspruch.“ Wenn v. Hofmann für seine Auffassung sich auf das in dem Satze mit *ὅτι* stehende *ὁ κύριος Ἰησοῦς* beruft und meint, dass man diese Bezeichnung des Erlösers mit seinem Würdenamen und dem Namen seiner menschlichen Persönlichkeit nicht begreifen könne, wenn man hier nichts als ein Referat der Einsetzung erblicke: so irrt er sich. Der Apostel referirt diese Einsetzungsworte in der Gestalt, wie sie in den von ihm gestifteten Gemeinden bei der Feier des heiligen Mahles üblich war: wir können uns wenigstens nicht vorstellen, wie man das heilige Abendmahl sollte in den Gemeinden celebrirt haben, ohne dass man die Feier dieser heiligen Handlung, welche ja, wie aus unsrem Kapitel evident hervorgeht, mit der Feier des gemeinschaftlichen Liebesmahles verbunden war, durch die Recitation der Einsetzungsworte anzeigte und auszeichnete. In der Nacht, da er verrathen ward, nahm Jesus ein Brod: vor *ἄρτον* steht nicht der bestimmte Artikel, denn Jesus nahm nicht ein Brod, welches er zu dieser Feier hatte besonders bereiten oder aufbewahren lassen, er nahm vielmehr ganz gewöhn-

liches Brod, er nahm das Brod, genauer den Brodkuchen, welcher gerade vor ihm lag, ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο. Das Imperfektum ist ein *adumbrativum,* wie Kühner es sehr gut bezeichnet: ich glaube aber nicht, dass Paulus mit dieser Zeitangabe das neutestamentliche Bundesmahl mit dem alttestamentlichen, dem Passamahle, in Parallele bringen will, welches nach Exod. 12, 6. 42 auch des Nachts genossen werden musste, was Schulz meint, sondern finde hier mit Calvin eine feierliche, zu heiligem Ernste stimmende Zeitangabe. *Haec circumstantia temporis,* sagt der Reformator, *nos admonet de fine mysterii: nempe ut in nobis sanciatur mortis Christi beneficium. poterat enim dominus aliquanto ante hoc foedus commendare apostolis: sed exspectavit immolationis suae tempus, ut re ipsa mox impleri in eius corpore cernerent apostoli, quod illis figuraverat in pane et vino.* Die ganze Situation der Stiftung ist in diesen Worten vor die Augen gemalt und dieselbe soll den Korinthern schwer auf die Seele fallen: sie sind mit ihrem Leichtsinn dahin gekommen, dass dieses ernste, mit tiefer Wehmuth das Herz ergreifende Mahl zu einem Gelage geworden ist, ja sie schweben in der grössten Gefahr, dass sie den Herrn durch die Feier, durch die Art und Weise ihrer Abendmahlsfeier wieder verrathen.

V. 24. Dankte und brach es und sprach: das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Das thut zu meinem Gedächtniss.

Wir haben die in den recipirten Text aufgenommenen beiden Imperative: λάβετε, φάγετε gestrichen, κλώμενον aber beibehalten. Für die gestrichenen Imperative hat sich neuerdings keiner wieder erklärt, sie sind augenscheinlich aus übertriebener Aengstlichkeit, hier den vollständigen Wortlaut zu besitzen, aus Matth. 26, 26 eingeschoben worden. Nicht so klar liegt es mit dem κλώμενον, welches von den bedeutendsten Handschriften, wie auch vom *codex Sinaiticus* fortgelassen, hier von Lachmann, Tischendorf, Rückert und Meyer getilgt worden ist. In älteren Uebersetzungen wird verfahren, als ob hier διδόμενον gestanden hätte, was Luc. 22, 19 steht: schwerlich aber ist diess ächt an unserer Stelle, es ist auch eingerückt worden, um mit dem Wortlaute bei Lukas einen möglichsten Einklang zu gewinnen. Reiche und v. Hofmann sind neuerdings wieder entschieden für κλώμενον eingetreten, und ich kann ihnen nicht ganz Unrecht geben, denn die nähere Bestimmung zu τὸ σῶμα — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist ohne irgend ein Particip sehr hart. Das Brod, welches Jesus in seine Hände genommen hatte, brach er, nachdem er darüber gedanksagt hatte, εὐχαριστήσας ἔκλασε. Worauf sich die Danksagung bezogen habe, wird von keinem neutestamentlichen Schriftsteller berichtet. Einige meinen, Jesus habe über dem Brode nur das Dankgebet: *benedictus, qui creavit fructum terrae* gesprochen, welches von dem jüdischen Hausvater bei dem Ostermahle über dem Brode gesprochen wurde: allein ich kann mich zu dieser Annahme nicht entschliessen. Sollte Jesus, der hier ein neues Mahl, das Bundesmahl des neuen Testamentes, ein Sakrament einsetzen wollte, es für angemessen erachtet haben, jenes Gebet, was auch nicht den geringsten Bezug auf das Mysterium nimmt, gewohnheitsmässig herzusagen? Calvin hat schon Besseres gesagt: *quidquid percipimus donorum ex manu Dei, sanctificatur nobis per verbum et orationem, inquit alibi Paulus 1 Tim. 4, 5. itaque nusquam legimus, Dominum gustasse cum suis panem, quin fiat mentio gratiarum actionis. quo exemplo nos certo erudivit ad idem*

agendum. haec autem gratiarum actio altius spectat: agit enim patri gratias Christus de sua erga humanum genus misericordia et inaestimabili redemptionis beneficio: nosque suo exemplo invitat, ut, quoties ad sacram mensam accedimus, erigamur ad agnitionem immensi erga nos amoris Dei, et ad veram gratitudinem accendamur.

Nach Paulus sprach der Herr nun, als er seinen Jüngern das gebrochene Brod reichte zum Genusse, diese Worte: *τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα.* Der Accent liegt hier nicht auf dem vorangezogenen *μού*, was Olshausen und Stier annehmen, sondern auf *σῶμα*; *τοῦτο* kann aber unmöglich sagen wollen: das hier, was ich euch unter der Gestalt des Brodes jetzt reiche, was die Katholiken annehmen; oder das hier, was ich euch jetzt in, mit und unter dem Brode gebe, was Luther lehrte; es kann auch nicht so mit Ströbel verstanden werden, dass es auf das erst zusagende Prädikat hinweisen soll, oder so, dass es auf den lebendigen Leib des Stifters deutet, was Karlstadt meinte. Auf das gebrochene Brod, welches Jesus in den Händen hatte und darreichte, geht dieses *τοῦτο*, so mit Recht alle neueren Ausleger dieser Stelle. Dieses gebrochene Brod ist der Leib des Herrn. Die Bedeutung des *ἐστί* lässt sich nicht aus ihm selbst ermitteln, denn Lutheraner und Reformirte müssen zugestehen, dass *ἐστί* je nach dem bezeichnen kann: es ist realiter und es ist figuraliter, d. h. es ist seinem Wesen nach und auch es bedeutet. Welche von beiden an und für sich möglichen Bedeutungen Platz greift, ist aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle jedes Mal erst zu bestimmen. Der Herr sagt nun hier wie nach den anderen parallelen Berichten der Synoptiker, dass dieses gebrochene Brod sein Leib und zwar sein für seine Gläubigen in den Tod dahingegebener, im Tode gebrochener Leib sei. Soll „ist" nun hier bedeuten: ist wesenhaft, so muss der Herr, von dem Wunder ganz abgesehen, dass er die Natur des Brodes verwandelt in eine andere Natur oder die Natur des Brodes durchdringt mit der Natur seines Leibes, in dem heiligen Abendmahle den Leib seinen Jüngern brechen und zu essen geben, welchen er für sie dahingab. Er gab aber für sie nicht seinen verklärten Leib dahin, welcher den Schranken des Raumes und der Zeit enthoben ist, was wir sehr gerne zugeben, sondern seinen fleischlichen, sinnlichen, materiellen, irdischen. Dieser war ein Mal nur leidensfähig und sterblich, und zum Andern ward der Herr mit dem verklärten Leibe erst ausgerüstet durch seine Auferstehung von den Todten. Jenen grobmateriellen Leib aber, unter welchem auch nicht, was Olshausen, Kahnis, Rodatz und Andre annehmen, der pneumatische Leib latitirte, konnte der Herr nicht zum Genusse mittheilen, denn ein materieller Leib lässt sich nicht auf pneumatische Weise zertheilen und geniessen, er trug ihn zudem auch noch ganz und voll an sich, um ihn ganz und voll für uns in den Tod dahinzugeben. Und jenen geistlichen Leib konnte der Herr gleicher Weise nicht darreichen zum leiblichen Genusse, denn ein Mal besass er denselben noch nicht und zum andern kann man Geistliches nicht auf leibliche Weise sich aneignen, sondern nur durch das homogene Medium des Geistes, und zum Letzten hat der Herr nicht seinen himmlischen Leib, sondern den irdischen Leib dahingegeben. Der Ausweg, welchen Thomasius in höchster Noth eingeschlagen hat, ist durchaus nicht statthaft: jene erste Feier darf sich hinsichtlich der Gabe, welche Jesus den Seinen darreichte, schlechterdings nicht von den andern Feiern des heiligen Abendmahles unterscheiden: das,

was der Herr seinen Jüngern in jener Nacht reichte, da er verrathen ward, dasselbe, ganz dasselbe, ganz das gleiche müssen wir jetzt auch noch in dem heiligen Abendmahle empfangen. Hätte Jesus seinen Jüngern den geistlichen Leib zum Genusse gegeben und gäbe er uns jetzt den für uns in den Tod dahingegebenen materiellen, oder hätte Jesus seine Jünger mit dem materiellen Leibe gespeist und erquickte uns jetzt mit dem geistlichen Leibe, wenn Jesus überhaupt damals ein nicht näher zu definirendes Etwas gegeben hätte und gäbe uns jetzt etwas anderes: so würde unser heiliges Abendmahl mit jenem heiligen Abendmahle in gar keinem inneren Konnexe, in gar keiner Rechtskontinuität stehen. Es wäre dann in jenem Akte gar nicht gestiftet worden, sondern eine Erfindung der Kirche, ein ganz neuer Akt. Hat der Herr aber weder seinen materiellen, noch seinen pneumatischen Leib damals dargereicht, so lässt sich *ἐστί* ganz und gar nicht als = es ist wesenhaft, „es ist“ fassen, sondern muss in dem Sinne von „es bedeutet“ hier genommen werden. Diess gebrochene Brod, welches Jesus seinen Jüngern darbietet, stellt dar, versinnbildlicht seinen Leib. Diese symbolische Auffassung wird nach unsrem exegetischen Urtheile mit Fug und Recht von Schulz, de Wette, Jul. Müller, Bleek, Rückert, Keim u. s. w. hier in Schutz genommen. Fragen wir nach dem *tertium comparationis,* so ist mit zu grosser Eilfertigkeit meist dabei verfahren worden. Es genügt nämlich nicht, dieses *punctum saliens* in dem Brechen zu finden: gewiss ist das eine grosse Aehnlichkeit, dass, wie Jesus das Brod mit Gewalt entzwei brach, also auch sein Leib mit Gewalt gebrochen, d. h. getödtet wird. Auch das reicht nicht aus, dass man hinzufügt, wie der Herr das Brod in Stücke brach, dass es genossen werden sollte, so wolle der Herr auch, dass man ihn, nachdem er sich dem Tode dahingegeben hat für uns, geniesst, im Glauben sich aneignet. Die ganze Symbolik ruht darauf, dass Jesus in dem Brod sein Symbol hat, und wir dürfen nicht von dem Worte des Herrn: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* Joh. 6, 48 Umgang nehmen. Wie das Brod da ist, um das Leben zu stärken, zu erhalten, so ist Christus auch in diese Welt gekommen, des Lebens Saft und Kraft in sich bergend, um unser Leben durch seine Selbstmittheilung, durch seine Dahingabe an uns und Eingehen in uns von dem Untergange zu retten. Das *τὸ σῶμα* wird nun noch näher bestimmt durch *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.* Meyer, welcher dieses Particip nicht zulässt, sondern *ὄν* ergänzt und erklärt: dieser Leib, welcher euch zum Heile ist, nämlich dadurch, dass er gebrochen (getödtet) wird, und somit selbst sein ergänztes *ὄν* im Sinne von *κλώμενον* auslegt, findet hier die stille Sprache der lebendigen Plastik der tiefen Ergriffenheit des Momentes mehr angemessen: allein es ist nicht einzusehen, wie diess der Fall sein soll. Hat der Herr nicht unserem *κλώμενον* hier ganz entsprechend bei der Darreichung des Kelches nach Matthäus zu *τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης* den Zusatz gemacht: *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26, 28)? Wäre dort passend gewesen, was hier nicht recht passend war? Ich kann hier ohne dieses *κλώμενον* nicht recht zu Stande kommen, denn dass Jesus von seinem Leibe als dem gebrochenen hier rede, konnte den Jüngern doch nicht ohne Weiteres klar sein; die Handlung des Brodbrechens war zudem keine ausserordentliche, sondern eine ganz gewöhnliche, übliche, so dass wenn sie hier von significanter Bedeutung sein sollte, eine bestimmte Andeutung schlechterdings nothwendig war. Der Herr fügt zu dieser Aussage weiter

das Gebot: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Unter dem *τοῦτο* wird man nicht einen einzelnen Akt dieser heiligen Handlung, etwa, wie Katholiken es mehrfach gethan haben, nur das Danksagen und Brechen und nicht das Darreichen und Geniessen, verstehen dürfen; sie sollen wie Jesus das Brod segnen, brechen und zum Genusse darreichen und zwar · *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Das *ἐμήν* sagt nicht, wie Lindner und Ebrard meinen, nicht zur Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten, sondern zu meinem Gedächtniss sollt ihr das thun. Ein solcher Gegensatz ist nirgends angezeigt. Der Herr hebt noch besonders nachdrücklich hervor, dass er selbst in der Feier des heiligen Abendmahles es ist, auf welchen sich unsre ganze Andacht concentriren soll. Er soll uns in seiner blutigen Gestalt, als der Blutbräutigam unsrer Seelen, als der barmherzige Hohepriester, der sich selbst für uns dahingegeben, als das Lamm Gottes, welches unsre Sünde auf seinem Leibe an das Holz des Fluches trug, vor der Seele stehen. Wenn Kahnis aus dieser *ἀνάμνησις* die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi erschliessen wollte, so hat er sich wohl gänzlich verirrt; denn das Sicherinnern, das Gedenken eines Andern setzt vielmehr, was Meyer betont, die Abwesenheit desselben voraus.

V. 25. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahle und sprach: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute. Solches thut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnisse.

Mit *ὡσαύτως* leitet Paulus mit Lukas 22, 20 wörtlich übereinstimmend — eine Uebereinstimmung, welche sich nicht nur in diesem einzelnen Punkte, sondern in dem ganzen Berichte zeigt und die nicht so erklärt werden kann, dass man das Referat des Apostels von dem Referate des Apostelschülers und Evangelisten Lukas abhängig sein lässt, was Beza, Grotius u. A. wähnen, sondern im Gegentheile eine Abhängigkeit des Lukas von Paulus erweist — zu dem zweiten Akte und Theile des heiligen Abendmahles über. Es fehlt bei *ὡσαύτως* jedes Zeitwort, wir müssen aus dem Vorhergehenden, nämlich aus dem *ἔλαβε καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε* das Nothwendige ergänzen. Von einem *κλᾶν τὸ ποτήριον* kann der Sache nach nicht die Rede sein, *κλᾶν τὸν ἄρτον* heisst das Brod brechen, ja das Brod mittheilen, cf. Jesaja 58, 7, und so hat es nicht das geringste Bedenken, mit Meyer den Satz so zu vervollständigen: *ἔλαβε καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς.* Er nahm, er segnete, er reichte dar *τὸ ποτήριον.* Vorher bei *ἄρτον* stand kein Artikel, hier bei *ποτήριον* tritt er auf ein Mal ein: er nahm also den bestimmten Kelch, Meyer meint „den vor ihm stehenden Kelch“, ich möchte noch einen Schritt tiefer in die heilige Festsitte hineingehen und *τό* so erklären, den Kelch, welchen er nach der Passahtischordnung als bewirthender Hausvater den Seinen noch zu guter Letzt zu reichen hatte. Es scheint auf diese Auffassung das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* zu führen. Calvin schreibt hinzu: *videtur apostolus aliquid temporis intervallum notare inter porrectionem panis et calicis: neque satis constat ex evangelistis, an tota actio fuerit continua. verum id non adeo magni est momenti: fieri enim potest, ut concionem aliquam interposuerit Dominus, porrecto pane, antequam calicem daret. verum, quia nihil agebat aut dicebat extraneum a mysterio: non dicemus administrationem fuisse turbatam aut mutilam. nolui autem cum Erasmo vertere: coena peracta: quia in re tanti ponderis vitanda fuit ambiguitas.* Calvin liess sich von einem ganz richtigen

Gefühle leiten, dass er *μετὰ το δειπνῆσαι* nicht mit Erasmus übertrug, sondern mit: *postquam coenaverant,* und Luther hätte manchem Missverständnisse vorgebeugt, wenn er sich nicht so ausgedrückt hätte, wie er es gethan hat. Die Worte: nach dem Abendmahle: erwecken für das Erste den Gedanken, als ob die eigentliche Abendmahlshandlung ihren Abschluss gefunden hätte in der blossen Darreichung des Brodes und die katholische Kirche schlägt gelegentlich hieraus wenig kampfgewandten Protestanten gegenüber nicht unerheblich Kapital: die folgenden Worte setzen es aber ausser allen Zweifel, dass nur der erste Theil des heiligen Abendmahles vollendet war, dass unter diesem *δεῖπνον*, welches in dem *δειπνῆσαι* enthalten ist, die gewöhnliche Mahlzeit, hier das Ostermahl verstanden ist. Paulus und Lukas sind die Einzigen, welche in ihrem Abendmahlsberichte diesen Umstand erwähnen, dass die Austheilung des Kelches nicht unmittelbar auf die Brechung des Brodes folgte, dass die Darreichung des Brodes während der Mahlzeit, wenn nicht gar vor Beginn derselben und die Darbietung des Kelches nach dem Schlusse derselben stattgefunden habe. Wir haben keinen genauen Bericht über dieses letzte Ostermahl und ebenso keinen gleichzeitigen über die jüdische Ostermahlsitte überhaupt: die Mittheilungen, welche wir bei den Archäologen und Exegeten über die jüdische Festordnung finden, sind allesammt aus späteren rabbinischen Quellen entnommen. Es ist aber das Wahrscheinlichste, dass Jesus seinen Jüngern das Brod nicht gleich darreichte, nachdem er nach jüdischer Sitte als der Hausvater zwei Brode in die Hand genommen und das eine alsdann gebrochen, darüber gebetet, es mit bittern Kräutern umwickelt und in den Brei Charoset getunkt hatte, sondern dass er ihnen das Brod erst brach, nachdem er das Alles nach jüdischer Tradition vollendet hatte, also während der eigentlichen Mahlzeit. Bengel meint, Paulus habe hier diesen Umstand besonders erwähnt, um den Befehl stillschweigend zu ertheilen: *itaque vos, Corinthii, a sacra coena debetis seiungere epula communia:* allein diess ist nicht möglich, denn der erste Theil des heiligen Abendmahles fiel ja in die gewöhnliche Ostermahlzeit hinein. Sollte der Apostel, welcher hier doch nur getreulich überliefern will, was er von dem Herrn her empfangen hat, solche Nebengedanken hegen: dieselben würden ja am Ende die historische Treue seines Berichtes in Frage stellen. Nach der Mahlzeit, als der Hausvater den vierten Becher herumreichte, nahm der Herr diesen Kelch und gab denselben mit diesen Worten nach Paulus, welchem im Wesentlichen Lukas wieder vollkommen zustimmt: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Diese Worte bestätigen unsre Auslegung der Stiftungsworte des Brodes vollständig: das *τοῦτο* dort hat in *τοῦτο τὸ ποτήριον* sein Correlat, *ἐστίν* hier lässt sich wie der ganze Satz nur in tropischem, symbolischem Sinne fassen. Dieser Kelch, welchen der Herr bei diesen Worten in seiner Hand hat oder aus seiner Hand gibt, ist der Neue Bund, und fragen wir, wie es denn möglich ist, dass dieser Kelch der Neue Bund ist, so geben uns die letzten Worte: *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* welche nicht mit *καινὴ διαθήκη* zu verbinden sind (was leider Erasmus, Melanthon, Calvin, Beza, Calov, Bengel, Grotius, Heydenreich, de Wette, Rodatz u. A. mehr gethan haben), sondern zu *τοῦτο τὸ ποτήριον* gehören (was Luther in seinem grossen Bekenntnisse von dem heiligen Abendmahle schon ganz richtig erkannt hat, er sagt hier: „darum, dass Christi Blut darinnen ist," und neuerdings wieder Osiander, Kahnis, Rückert, Meyer, v. Hofmann aufgenommen

haben, denn ἐστὶν schiebt sich trennend dazwischen, auch müsste der Artikel ἡ unbedingt davorstehen, wenn es auf διαθήκη gehen sollte), die authentische Erklärung des Stifters. Dieser Kelch, welchen der Herr in seiner Hand hat, ist um desswillen der Neue Bund, das Neue Testament, weil in demselben das Blut des Herrn enthalten ist; vermöge, kraft des Blutes Jesu Christi, welches dieser Kelch in sich birgt, ist dieser Kelch der Neue Bund selbst. Dieser Kelch ist nicht selbst der Neue Bund, ist auch nicht das Blut Jesu Christi selbst, dieses wird durch die Präposition ἐν ausdrücklich von diesem Kelche unterschieden: die Worte lassen sich gar nicht anders als tropisch nehmen, also dieser Kelch ist, weil er das Blut Jesu Christi in sich schliesst, das Zeichen, das Mittel des Neuen Bundes. Ist das Blut Jesu Christi realiter in diesem Kelche enthalten gewesen? Hat der Herr sich die Adern geöffnet und das Blut, was in seinem Leibe, dem Leibe dieses Todes, strömte, dahinein fliessen lassen? Hat der Herr durch irgend ein Wunder den in den Kelch hineingeschütteten Wein in sein Blut verwandelt? Nichts von dergleichen Annahmen ist hier gestattet. Seine Adern hat der Herr nicht geöffnet, er hätte dann sein Blut nicht noch vergiessen können am Stamme des Kreuzes zu unserer Erlösung: er müsste es sonst durch das Wunder einer *reassumptio* sofort wieder sich incorporirt haben. Ebenso wenig hat der Herr den Wein durch irgend welchen Machtakt in sein Blut verwandelt: wäre dann dieses Blut das Blut, welches der Herr für uns am Kreuze vergossen hat? Es stünde mit diesem Blute auch nicht im geringsten inneren Zusammenhange. Es bleibt uns demnach nichts übrig, als die Aussage, dass der Herr in dem Weine, den dieser Kelch enthielt und den er seinen Jüngern zum Genusse darreichte, sein Blut sieht, das er zu vergiessen im Begriffe ist: d. h. mit andern Worten, der Wein in dem Kelche ist das Sinnbild, das Symbol des Blutes Jesu Christi. Es ist gewiss nicht wohlgethan, das *tertium comparationis* bloss in der dunklen Farbe der orientalischen Weine zu suchen, wir werden besser thun, von der Farbe ganz abzusehen und nur auf die Kraft des Weines zu reflectiren. Wenn das Symbolische bei dem Sakramente der heiligen Taufe sich an die reinigende Kraft des Wassers vornehmlich anschliesst, so tritt bei dem Sakramente des Leibes und des Blutes des Herrn ein anderer Gesichtspunkt naturnothwendig schon in den Vordergrund und es ist nicht gerade zu loben, dass man einseitig bei dem heiligen Abendmahle die sündentilgende Kraft desselben, die dadurch beschaffte Vergebung der Sünden betont hat. Ist es überhaupt angemessen, beiden Sakramenten im Grunde dieselbe Kraft und Bedeutung zuzuerkennen? Wie wollen wir dann die Einsetzung dieser beiden Sakramente erklären und wie wollen wir dann weiter motiviren, dass der Herr bei der Stiftung des heiligen Abendmahles ganz besonders hervorhebt, dass es nicht ein Mal, sondern zu wiederholten Malen empfangen werden soll? Eine Differenz zwischen beiden Sakramenten muss unbedingt angenommen werden. Brod und Wein sind vor allen Dingen Stärkungsmittel, das Brod ist das tägliche, gewöhnliche Stärkungsmittel, der Wein hingegen nicht das alltägliche, allgemeinübliche Mittel, um seine Lebensgeister wieder zu erfrischen und zu verjüngen. Der Wein, sagt der Psalmist, erfreuet des Menschen Herz (Ps. 104, 15) und er lässt höher die Pulse unsres Lebens schlagen. Bleibe ich hierbei stehen, so ist an und für sich schon höchst bedeutsam, dass der Herr das heilige Abendmahl nicht unter einerlei

Gestalt, unter der Gestalt des Brodes, eingesetzt hat: die beiderlei Gestalten, welche der Herr gestiftet hat, besagen nicht bloss: der Herr befriedigt das Hungern und Dürsten der Seele, nicht bloss ein Bedürfniss, sondern alle Bedürfnisse, sondern auch, der Herr gewährt nicht bloss eine nothdürftige Stärkung unsres Lebens, so dass wir eben noch existiren können, sondern er erfüllt unsre Seele mit Speise und Freude, mit Wonne und Wohlgefallen. Das blosse Broddarreichen würde nicht den Ueberschwang der Gnade, die Freude im heiligen Geiste veranschaulichen. Auf eine herzerfreuende Stärkung muss es, das weissagen uns schon die Elemente des heiligen Abendmahles, bei diesem Sakramente abgesehen sein: nicht neues Leben pflanzen, sondern das in uns gesetzte Gottesleben soll es in uns stärken, kräftigen und vollbereiten. Es muss da, was diesem Leben hemmend, schadend im Wege steht, beseitigen einer Seits — das geschieht durch die Vergebung der Sünden, welche es uns versiegelt: und anderer Seits muss es uns neue Lebenskraft von dem wahrhaftigen Leben zuführen — diess geschieht, indem es uns mit dem Herrn in eine mystische Verbindung bringt. Da wir der Nahrung, der Stärkung des aus Gott gebornen Lebens fortwährend bedürfen, denn wie bei der Arbeit des Leibes die leiblichen Kräfte eingesetzt und verzehrt werden, so setzen wir auch bei der geistlichen Arbeit unsre geistlichen Kräfte ein und zu, so versteht es sich, dass, wie die Taufe, wo es sich um die Pflanzung dieses neuen Lebens handelt, nicht wiederholt werden kann und darf, das heilige Abendmahl nie oft genug von uns auf's Neue gefeiert werden kann.

In dem Weine, welchen der Herr darreicht, schaut er sein Blut, die flüssige, concentrirte Kraft seines Lebens, welche seinen ganzen Leib durchströmt und allen Theilen ununterbrochen zuführt, was sie zu ihrem Bestehen bedürfen. Das Blut ist die Nahrung, gleichsam das tägliche Brod, die Muttermilch des leiblichen Organismus; die Blutgefässe die Kanäle, welche die befruchtenden, erneuernden, Ersatz bietenden und das Wachsthum fördernden Kräfte dem Menschenleibe zuführen. Und indem Jesus diesen Kelch, dessen Wein sein Blut symbolisch darstellt, uns darbietet, erklärt er ausdrücklich, dass er sein Blut, das in seinem Blute sich concentrirende, wesende Leben, uns hingeben, uns eingeben, uns mittheilen will. Er benennt nun diesen Kelch in seinem Blute das Neue Testament, wozu Meyer bemerkt: „Christi Blut aber ward dadurch, dass es vergossen ward, das *ἱλαστήριον*, durch welches der Neue Bund gestiftet wurde (Röm. 3, 24 f. 5, 3), der Gnadenbund, in welchem von Seiten des Menschen nicht wie im Alten Bunde die Erfüllung des Gesetzes, sondern der Glaube an Christus, und von Seiten Gottes die gnadenweise Vergebung, Rechtfertigung, Heiligung und Verleihung des ewigen messianischen Heiles festgestellt ist. Vgl. 2 Cor. 3, 6. Und als diesen Bund sieht der Herr den Kelch, weil er in dem Weine des Kelches sein bundschliessendes Blut sieht. So ist ihm in dieser tieflebendigen Plastik der Anschauung der Kelch als das *continens* des Bundesblutes der Bund.“ Ich möchte aber das Verhältniss zwischen Kelch und Bund noch näher bestimmen: der Kelch ist das Gefäss, in welchem der Herr sein Blut, seines Lebens Saft und Kraft zum Genusse darbietet: und der Bund ist die Form, in welcher das neue Leben des Herrn sich uns mittheilt und in uns lebt. Wie der Kelch dieses symbolische Blut des Herrn in sich schliesst, so schliesst der Neue Bund diese Lebenskraft und Lebensfülle des Herrn realiter in sich. Und wie dieser Kelch nicht zum

Anschauen hingehalten, sondern zum Genusse dargeboten wird, so fordert auch dieser Bund, wenn er zu Stand und Wesen gelangen soll, ausser der Darbietung Seitens des Herrn noch eine andre Thätigkeit, die Annahme Seitens des Menschen.

Wie bei der Darreichung des Brodes, so fügt der Herr diesen die Darreichung des Kelches begleitenden Worten noch die Mahnung hinzu: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Diese Formel weicht nur durch das Einschiebsel *ὁσάκις ἂν πίνητε* von der früheren Redeweise ab. Dieses Einschiebsel wird von allen Auslegern bis auf v. Hofmann so verstanden, dass der Herr sagt: so oft ihr ihn trinket, wonach *τὸ ποτήριον* ergänzt wird. Der Erlanger Theologe will von solcher Ergänzung aber nichts wissen: Christus soll nach ihm sagen, dass sie es also halten sollen, so oft als sie zu einem gemeinschaftlichen מִשְׁתֶּה, zu einem gemeinsamen Trunke zusammen sind. Allein diese Auffassung, wenn sie auch durch die Worte nahe gelegt wird, kann unmöglich die richtige sein. Es ist schon der Begriff gemeinschaftliches, gemeindliches hereingetragen; der Herr redet im Allgemeinen von jedem Trinken und betont den Umstand, dass eine gewisse Anzahl zugegen sein müsse, ganz und gar nicht: bei jedem Trinken sollen sie also, wenn v. Hofmann im Rechte ist, das heilige Abendmahl feiern. Ein solches Gebot würde dieses heilige Sakrament aber nur profaniren. So oft als sie diesen Kelch trinken, welchen der Herr gestiftet hat, d. h. so oft sie den stiftungsmässigen, den sakramentalen Kelch, so oft sie den Kelch des heiligen Abendmahles trinken, sollen sie seiner gedenken, sollen sie es zur Erfrischung seines Gedächtnisses thun.

Wenn wir von dem Apostel über das heilige Abendmahl keine weiteren Mittheilungen hätten, so würden wir uns aus exegetischen Gründen der Zwingli'schen Ansicht vom heiligen Abendmahle zuwenden müssen. Es wäre damit freilich das heilige Abendmahl seines sakramentlichen Charakters vollständig entkleidet. Wenn es dann auch noch als Bekenntniss des Christen zu seinem Herrn Christus Werth und Bedeutung behält, was uns nicht in den Sinn kommt zu leugnen, so fällt es doch ganz rettungslos aus der Reihe der Gnadenmittel heraus, denn in denselben vollzieht sich nicht eine Bewegung des Menschen zu Gott hin, ein Kommen des Menschen vor und zu Gott, sondern eine heilsame, gnadenbringende Bewegung Gottes zu dem Menschen hin, ein Gotteswerk an und in dem Menschenkinde. Allein diese Stelle ist nur eine Stelle unter mehreren und Paulus hat in ihr weder sein erstes, noch sein letztes Wort über das Sakrament des heiligen Abendmahles gesprochen. Er hat demselben das Wesen eines Sakramentes auf das Bestimmteste zugeschrieben, denn nach seinen ausdrücklichen Erklärungen feiert der Mensch in dem heiligen Abendmahle nicht eine gedachte, sondern eine reale Vereinigung mit dem Herrn. Nicht in dem mnemonischen Zwecke gipfelt ihm die Bedeutung des Abendmahles, es ist ihm in erster Instanz wohl ein Gedächtnissmahl, aber in zweiter, höherer Instanz ein Gemeinschaftsmahl, ein Mahl, in welchem sich nicht die *κοινωνία* der Christen unter einander, der Glieder an dem Leibe des Herrn unter sich, sondern die *κοινωνία* des Christen mit seinem Herrn, der Glieder des Leibes mit dem Herrn und Haupt des Leibes, vollzieht. Er sagt ausdrücklich in diesem ersten Korintherbriefe 10, 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστί; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν.* Nach ihm kommt in dem heiligen Abendmahle

eine reale Vereinigung mit dem Herrn zu Stande: die Art und Weise, wie diese angebahnt wird, gibt er nicht an, doch sollte man denken, dass die calvinische Ansicht, nach welcher sich der Geist des das heilige Mahl Feiernden in den Himmel erhebt, um dort mit dem Herrn sich geheimnissvoll zu vereinen, nicht sein Wohlgefallen hätte gewinnen können, und er ein Sichherabneigen, ein Kommen des Herrn im Geiste zu den Feiernden weit eher angenommen hätte, da es ja doch der Herr ist, welcher das Abendmahl stiftet, von dem die Idee und die Bewegung zu diesem Sakramente ausgegangen ist, und es des Herrn Art nicht ist, sich suchen zu lassen, sondern zu kommen und zu sehen und selig zu machen, das verloren ist.

V. 26. Denn so oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelche trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt.

Als Worte des Herrn fasst schliesslich noch Ewald diesen Satz, allein diess geht in keiner Weise an. Jesus konnte nicht hier auf ein Mal in der dritten Person als von dem *κύριος* von sich sprechen, es passt auch nicht zu „der Stimmung und Unmittelbarkeit der Einsetzungsworte" diese argumentative Anknüpfung mit *γάρ*, was Meyer, Osiander, v. Hofmann ganz richtig hervorheben; zudem weiss Lukas auch nichts von diesem Zusatze. Paulus zieht aus den mitgetheilten Stiftungsworten des Sakramentes, vornehmlich, woran schon das unsren Satz beginnende *ὁσάκις* erinnert, aus den Nachsätzen: *τοῦτο ποιεῖτε* eine Consequenz. Diese Verknüpfung dieses Satzes aber mit jenen Imperativsätzen darf uns nicht verführen mit der Vulgata *(annunciabitis)*, Luther, Calvin, Melanthon, Calov, Grotius, Heydenreich *καταγγέλλετε* als Imperativ oder als Umschreibung desselben zu nehmen: wir haben in jener Verbalform einen Indikativus vor uns, was auch Theophylactus, Beza, Bengel, de Wette, Osiander, Kahnis, Rückert, Meyer, v. Hofmann u. A. glauben. Aus den Einsetzungsworten erhebt der Apostel mit *γάρ* den Thatbestand, dass wir, so oft wir dieses, von dem Herrn zum heiligen Abendmahle verordnete Brod und diesen gestifteten Kelch geniessen, den Tod des Herrn verkündigen. Wenn Meyer die Ansicht aufstellt, dass bei dem Abendmahlsgenusse in den apostolischen Gemeinden ein mündliches Verkündigen des Todes Jesu in einer uns unbekannten Weise Statt gefunden habe, so können wir ihm nicht ganz Unrecht geben. Denn ein thatsächliches Verkündigen des Todes Christi, was ja nichts andres sein könnte, als dass man mit Christus der Sünde abstirbt und die Kraft seines Todes in einem neuen Lebenswandel beweist, fehlte ja noch gar sehr in der Gemeinde zu Korinth. Ich möchte auf das mündliche Bekenntniss zu dem Tode des Herrn aber so steif nicht bestehen: das Wort *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε* kommt vollkommen schon zu seinem Rechte, wenn man annimmt, dass bei der Abendmahlsfeier auf irgend eine Weise durch das Wort oder durch das Werk an den Tag gelegt wurde, dass der Tod des Herrn Christus hierdurch von der Gemeinde gefeiert werde. Wem es zu viel sein sollte, sich zu denken, dass man in den apostolischen Gemeinden während des Abendmahles oder überhaupt gelegentlich seiner Feier ein Lied auf das Lamm Gottes, welches für uns sich unschuldig schlachten liess, oder wenigstens doch eine Doxologie gesungen habe — mir scheint es sehr wahrscheinlich, dass entweder Johannes in der Apokalypse mehrfach solche

Doxologien aus dem Gemeindegebrauche aufnahm, oder dass die Gemeinde sich die schwungvollen Doxologien der Apokalypse für ihren Gottesdienst nutzbar machte, — der wolle sich daran erinnern, dass in der korinthischen Gemeinde die Sitte bestand, dass die Gemeinde sich den Inhalt der Gebete mit einem ἀμήν 14, 16 aneignete. Wie nahe liegt es da doch, dass auch die Abendmahlsgemeinde auf irgend eine Weise sich zu den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahles erklärte. Den Tod des Herrn aber verkündet die Abendmahlsgemeinde, *ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ* (*sc. ὁ κύριος*). Ich kann mich hier mit v. Hofmann's eigenthümlicher Auslegung nicht befreunden, nach welcher dieser Zusatz darauf aufmerksam macht, dass in der Zeit diesseits der Wiederkunft des Herrn die Verkündigung seines Todes als der für diese Zeit massgebenden heilsgeschichtlichen Thatsache den angemessenen Inhalt solchen gemeindlichen Thuns ausmache. Allein von einem gemeindlichen Thun überhaupt ist hier gar nicht die Rede, sondern nur von der Feier des heiligen Abendmahles und dass die Gemeinde zu Korinth mit ihrer eigenthümlichen Abendmahlsfeier einen Vorgriff und damit einen Eingriff in die Gottesdienstordnung der zukünftigen Welt gethan habe, dass das Abendmahl nicht mehr als Todesmahl des Herrn, sondern als Sieges-, als Freudenmahl vor der Zeit begangen habe, würde ich mir nie zu sagen getrauen, denn die Gemeinde zu Korinth feierte weder des Herrn Todesmahl, noch das Freudenmahl des Reiches der Herrlichkeit, sondern feierte das Abendmahl in einer solchen unwürdigen Weise, dass es gar kein Herrenmahl, kein *κυριακὸν δεῖπνον* mehr war (V. 20), sondern ein schändliches Fressen und Saufen. Ich glaube nicht, dass Paulus mit diesem Zusatze einschärfen will, dass das Abendmahl nicht vor des Herrn Wiederkunft aufhören dürfe, so de Wette, Bisping, sondern, dass er den vorstehenden Satz damit nur vollständig auslegt. Ist das Abendmahl die Gedächtnissfeier des Herrn, der sich für uns in den Tod gab, so setzt sie die Abwesenheit des Herrn, sein den Seinen Entrücktsein voraus und hört mit der Parusie des Herrn nothwendig auf. Theodoretus hat diess schon erkannt, er schreibt: *μετὰ γὰρ δὴ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεία τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος· διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ.* Hört das Abendmahl dann auf, so gehört es einem Interimszustande an und nimmt in demselben eine sehr bedeutsame Stelle ein, denn es vermittelt uns die in diesem grossen Interim bis zu dem jüngsten Tage einzig mögliche Gemeinschaft mit dem Herrn, es ist für diese relative Zeit das absolute Mittel der Gemeinschaft. Calvin erschöpft den Sinn dieser Worte nicht mit seiner Anmerkung: *quoniam semper indigemus tali adminiculo, quamdiu in hoc mundo versamur, significat Paulus, hanc recordationem nobis esse commendatam, usquedum appareat Christus ad iudicium. quia enim visibili forma nobiscum non versatur, necesse est, exstare aliquod spiritualis praesentiae symbolum, quo se mentes nostrae exerceant.* Bengel tritt der Wahrheit um ein Bedeutendes näher; er sagt: *quidquid nobis per abitum Christi decedere videtur, id per s. coenam tamquam per quiddam aequivalens compensatur, ut a discessu Domini ex oculis credentium, usque ad adventum eius visibilem et gloriosum, ipsum, quem tantisper non videmus, tamen habeamus. quod redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramentum transivit. Leo M. serm 2 de asc.* Weil dem Sakramente des heiligen Abendmahles aber diese ganz einzige Bedeutung eignet, dass es das einzige Mittel unsrer Gemeinschaft

mit dem Herrn für diese grosse Zwischenzeit ist, so sind alle Versündigungen an demselben von den weittragendsten Folgen.

V. 27. Welcher nun unwürdig von diesem Brode isset, oder von dem Kelche des Herrn trinkt, der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn.

Nicht gerade aus dem, was von V. 20 an hier gesagt worden war, so Rückert, sondern aus dem vorhergehenden Verse, so Meyer, v. Hofmann und die Andern, zieht Paulus mit *ὥστε* einen Schluss. Weil das heilige Abendmahl feiern nichts andres ist, als den Tod des Herrn verkündigen, so ergibt sich für den, der es unwürdig geniesst, mit logischer Nothwendigkeit, dass er sich in irgend einer Weise an dem Herrn versündigt. Die Worte: *ὥστε ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον τοῦτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου*: sind nicht ganz glatt. Es befremdet, dass in dem Vordersatze die beiden Aussagen nicht mit *καί*, sondern mit *ἤ* neben einander gerückt sind, denn *καί*, welches Fritzsche und Rückert empfehlen, darf nicht gelesen werden, wie es auch nicht verstattet ist, mit Grotius, Pott und Flatt das disjunktive *ἤ* für ein copulatives *καί* zu nehmen. Die Katholiken täuschen sich aber, wenn sie hier die Abendmahlsfeier unter einer Gestalt als bestehend ausgesagt oder als erlaubt angegeben finden: was Männer wie Pamelius zu Cyprian's Schrift *de lapsis*, Estius und Cornelius a Lapide leider noch thun. Das *ἤ* erklärt sich aus den Worten *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* V. 25, was Meyer, Osiander, v. Hofmann bestimmt aussprechen. Bengel hatte schon die richtige Fassung mit seiner Anmerkung angebahnt: *particula disiunctiva, si quis Paulum ea usum putat, tamen non separat panem et calicem: alias posset calix aeque sine pane, ac panis sine calice sumi. Paulus bis et cum pane et cum calice recordationem Domini Iesu, verbis ipsius, postulat v. 24 et 25. at apud Corinthios in ea ratione, qua coenam dominicam celebrabant, poterat aliquis simul et panem hunc edere et calicem Domini bibere, et tamen seorsum panem hunc indigne edere, vel calicem hunc indigne bibere, Domini recordatione in alteram utram duntaxat partem violata v. 21. quodsi quis iam tum in illa confusione apud Corinthios panem sine calice, vel calicem sine pane sumsit, ob id ipsum indigne sumsit et reus est factus corporis et sanguinis Domini.* Wir werden bestimmter noch reden dürfen: die Feier des heiligen Abendmahles war in der apostolischen Kirche und insbesondere in der Korinthischen Gemeinde mit der Feier der Agape verbunden, gerade wie die Feier des ersten heiligen Abendmahles nicht ein selbstständiger Akt war, sondern an die Passahmahlzeit sich anschloss, oder, wenn wir vorher den Moment der Broddarreichung richtig getroffen haben, derselben eingegliedert war. In jener mit der Passahmahlzeit verknüpften Abendmahlsfeier hat diese mit der Liebesmahlzeit vereinte Abendmahlsspendung ihr Vorbild: es ist daher sehr wahrscheinlich, dass das Brod während des Liebesmahles noch dargereicht, hingegen der Kelch erst zum Schluss desselben herumgegeben wurde. Es lag also eine längere oder kürzere Zeit, immerhin aber stets eine gewisse Zeit zwischen den beiden Momenten dieser Sakramentsfeier und somit war die Möglichkeit vorhanden, dass einer dem einen Theile, dem einen Akte dieser Handlung in würdiger Weise, dem andern aber in unwürdiger Weise beiwohnen konnte. Was heisst nun aber *ἀναξίως* das heilige Abendmahl geniessen? Bengel bemerkt: *id faciunt, non modo qui plane poenitentia et fide carent, sed qui*

se non probant. alia est indignitas edentis, alia esus. „quidam sane dicunt, quia non indignum, sed indigne accipientem revocet a sancto. si ergo etiam dignus indigne accedens retrahitur, quanto magis indignus, qui non potest accipere digne“ Pelagius. Wir sehen, dass nicht erst v. Hofmann zwischen der Beschaffenheit des Thuns und der Beschaffenheit dessen, der es thut, geschieden wissen will. Allein der ganze Hader ist am Ende doch nur eine Logomachie, denn die Beschaffenheit dessen, der es thut, wird in der Beschaffenheit des Thuns sich erweisen. Paulus bestimmt nun selbst nicht, was er für eine unwürdige, d. i. dem Wesen und dem Zwecke des heiligen Abendmahles sittlich unangemessene Weise hält, wie sich de Wette und Meyer ausdrücken. Den Exegeten bietet sich da ein weiter Spielraum, denn man wird doch Calvin beipflichten müssen, welcher hierher setzt: *porro ut teneamus huius propositionis sensum sciendum est, quid sit indigne manducare: quidam ad Corinthios restringunt et corruptelam, quae apud eos invaluerat: ego autem existimo, Paulum more suo ab illa hypothesi digressum esse in generalem doctrinam: vel ab una specie ad genus totum. erat vitium unum apud Corinthios: hac occasione de qualibet vitiosa coenae administratione aut receptione loquitur. Deus, inquit, non sinet profanari hoc mysterium, quin severe vindicet. indigne igitur edere est abusu nostro pervertere purum rectumque usum. ideo varii sunt gradus indignitatis, ut ita loquar: et aliqui gravius, aliqui levius peccant. ingeret se quispiam scortator vel periurus, vel ebriosus, vel fraudator absque poenitentia: quum atrocis in Christum contumeliae signum sit tam supinus contemptus, non dubium, quin coenam percipiat suo exitio, quisquis talis est. veniet alius nullo insigni aut notabili vitio occupatus, sed tamen non ita comparatus animo, ut decebat: quum securitas haec aut negligentia signum sit irreverentiae, Dei etiam castigatione dignus est.* Während die Einen die Unwürdigkeit suchen in einem unwürdigen Benehmen zu den Brüdern, den Genossen an dem Tische des Herrn, finden Andere dieselbe in einem Verstosse an dem Herrn Jesus. Theophylactus glaubt, Paulus winke mit diesem ἀναξίως auf jene Reichen zu Korinth, welche die Armen verachteten, was unter Andern auch Chrysostomus und Theodoretus angeben; Billroth denkt an die Beleidigung der Brüder, Olshausen an Lieblosigkeit und Richten der Anderen. Flatt hingegen spricht hier von solchen, die es nicht mit dankbarer Erinnerung an den Tod Jesu, nicht mit Ehrfurcht gegen ihn halten, Luther von solchen, die den Einsetzungsworten nicht glauben, Grotius merkt an: *qui hoc actu curat, quae sua sunt, non quae Domini*, Bengel: *qui se non probant.* Wir können keine von diesen Annahmen ausschliesslich für die richtige erklären: denn Paulus hat hier doch die Korinther sicher nicht aus dem Auge verloren, welche unwürdig das Abendmahl feierten. Sie versündigten sich bei dem heiligen Abendmahle aber nicht bloss durch Lieblosigkeit gegen ihre armen Brüder, sondern auch dadurch, dass sie sich selbst nicht ernstlich prüften, sich nicht aufrichtig von ihren Sünden bekehrten und den Tod des Herrn nicht in der That und Wahrheit verkündigten: sie liessen sich aber dieses Alles zu Schulden kommen, weil sie das heilige Abendmahl nicht mit vollem Ernste als ein Gedächtnissmahl des Gekreuzigten feierten. Es gebrach ihnen an der Busse und an dem Glauben.

Wer nun aber unwürdig das heilige Abendmahl geniesst, wer sich wie die Korinther solches sträflichen Leichtsinns schuldig macht, der soll wissen und bedenken: ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ

κυρίου. Die von den Vätern — so Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus — und den meisten älteren Auslegern — Melanthon, Calvin, Calov, Grotius — neuerdings wieder von Ewald vertretene Ansicht ist diese, dass diese unwürdig Geniessenden Christum gleichsam wieder mordeten. Chrysostomus spricht: *τί δήποτε; ὅτι ἐξέχεεν αὐτὸ καὶ σφαγὴν τὸ πρᾶγμα ἀπέφηνεν, οὐκέτι θυσίαν. ὥσπερ οὖν καὶ τότε οἱ κεντήσαντες οὐχ, ἵνα πίνωσιν, ἐκέντησαν, ἀλλ' ἵνα ἐκχέωσιν, οὕτω καὶ ὁ ἀναξίως μετίων καὶ μηδὲν ἐντεῦθεν καρπούμενος.* Allein diese Auffassung hat in dem Texte keinen Anhalt: *ἔνοχος*, mit dem Dativ oder Genitiv verbunden, sagt aus, dass wir diesem in Schuld verhaftet sind, dass wir uns ihm gegenüber in einem schuldigen Zustande befinden. Wir legen daher mit Bengel, Heydenreich, Flatt, de Wette, Osiander, Neander, Meyer, v. Hofmann u. A. mehr so aus: welcher den Leib oder das Blut des Herrn unwürdig geniesst, der hat sich an dem Leibe und Blute des Herrn versündigt und ist der Schuld verfallen. Es ist mir, wie auch Meyern nicht möglich, in dieser Behauptung des Apostels einen Beweis gegen die symbolische Auffassung des Brodes und des Kelches zu finden, und ältere lutherische Polemiker und neuerdings auch Olshausen und Kahnis (v. Hofmann hat seine Sätze in dem Schriftbeweise in seiner Auslegung unsres Briefes wesentlich beschränkt) haben sehr übel gethan, auf diese Stelle zu pochen als auf ein kräftiges Zeugniss für Luthers Abendmahlslehre. Man kann sich auch an Symbolen vergehen: sind denn Beschimpfungen von Bildern der Fürsten nicht in allen Strafbüchern unter die Majestätsbeleidigungen gezogen worden? Und die Versündigung an den Symbolen des Leibes und des Blutes Jesu Christi würde um so schwerer in die Wagschale fallen, als der Herr diese Symbole und ihren heiligen mnemonischen Brauch selbst gestiftet hat.

V. 28. Es prüfe aber der Mensch sich selbst und also esse er von dem Brode und trinke von dem Kelche.

Weil es mit dem unwürdigen Genusse des heiligen Abendmahles also steht, so, das *δέ* leitet hierzu über, *δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν.* Auf dem *δοκιμάζειν* liegt der Nachdruck, es steht bedeutungsvoll an der Tonstelle. Es ist an diesem *δοκιμάζειν* ebensowenig zu künsteln, als an dem *ἄνθρωπος.* Bengel vindicirt dem letzteren Worte noch eine Nebenbedeutung: *quilibet*, schreibt er, *cf. 4, 1 et per se indignus*, was von Andern, wie Osiander, dankbar aufgegriffen worden ist. Allein dieses *ἄνθρωπος* ist in der klassischen Gräcität schon im Sinne des Pronomens *quisque* im Gebrauche und kann schon um desswillen diesen Nebensinn der menschlichen Schwäche, des Prüfungs- und Besserungsbedürfnisses nicht in sich bergen. Lightfoot, Semler, Schulz, Flatt und Rückert wollen *δοκιμάζειν* = tüchtig machen nehmen: allein in dem ganzen Neuen Testamente hat dieses Wort nie diese Bedeutung, es heisst an allen Stellen prüfen. Jeder soll nun sich selbst prüfen, ob er im Stande ist, würdig zum Tische des Herrn zu treten. *Sed quaeritur nunc*, sagt Calvin, *qualis debeat esse probatio, ad quam nos Paulus vocat. Papistae eam in auriculari confessione locant: iubent omnes, qui coenam sunt recepturi, diligenter et anxie excutere vitam suam, ut in aurem sacerdotis omnia sua peccata exonerent: haec est eorum probatio. ego autem sanctum examen, de quo Paulus loquitur, a tormento longe distare dico. illi, postquam se excruciarunt paucarum horarum cogitatione et sacrificulum conscium fecerunt suae turpitudinis, defunctos se opinantur. alia est probatio, quam hic Paulus*

requirit: nempe quae legitimo sacrae coenae usui respondeat. vides expeditissimam methodum: si rite vis uti Christi beneficio, fidem afferas et poenitentiam: in his ergo duobus consistit examen, ut venias bene praeparatus. sub poenitentia caritatem includo: nam qui sibi renunciare didicit, ut se Christo eiusque obsequio addicat, ille etiam procul dubio unitatem a Christo commendatam ex animo colet. neque vero perfecta aut fides aut poenitentia requiritur, sicuti quidam perfectionem, quae nusquam inveniri potest, nimium urgendo, universos mortales in perpetuum a coena arcent. verum si serio animi affectu ad Dei iustitiam aspiras: et miseriae tuae agnitione humiliatus, totus in Christi gratia recumbis et acquiescis: scito te dignum esse convivam, qui ad hanc mensam accedas. dignum intellige, quem Dominus non excludit, etiamsi alioqui nonnihil in te desideretur. fides enim etiam inchoata ex indignis facit dignos. Man achte auch noch darauf, dass Paulus nur die Selbstprüfung von dem Abendmahlsgaste fordert und ihm nicht ein Mal eine allgemeine Beichte vor dem Genusse zur Pflicht macht. Es versteht sich von selbst, dass eine im evangelischen Sinne gehaltene und der evangelischen Freiheit freigestellte Privatbeichte durchaus nicht durch diese Mahnung des Apostels verpönt wird: es nützt nur diese an und für sich löbliche Sitte der Kirche nichts, wenn es nicht jeder damit Ernst nimmt, sich vor dem Angesichte Gottes zu prüfen.

Erst die Selbstprüfung: *καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω κτλ.* Gut schreibt Bengel zu *καὶ οὕτως — et sic demum, οὕτως* ist emphatisch. Nur so geniesse er von dem Brode und von dem Kelche, welche beide nicht für ihn allein, sondern zum gemeinsamen Genusse geordnet sind. Es versteht sich, wie Meyer bemerkt, ganz von selbst, dass, wenn die Selbstprüfung zu dem Resultate führt, dass wir das Sakrament nicht würdig empfangen können, wir von dem Genusse desselben uns selbst excommuniciren müssen.

V. 29. D e n n   w e l c h e r   i s s e t   u n d   t r i n k e t,   d e r   i s s e t   u n d   t r i n k e t   s i c h   s e l b s t   d a s   G e r i c h t   d a m i t,   d a s s   e r   n i c h t   u n t e r s c h e i d e t   d e n   L e i b   d e s   H e r r n.

Das in dem recipirten Texte nach *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων* stehende *ἀναξίως* ist von Lachmann und Tischendorf nach den besten Handschriften getilgt worden, wie auch der nach *τὸ σῶμα* stehende Genitiv *τοῦ κυρίου*: beides ist allerdings ein den Sinn des Apostels richtig treffendes Glossem. Paulus begründet sein Gebot der Selbstprüfung. Er thut es nicht auf eine V. 27 genau entsprechende Weise, er macht auf ein neues Moment aufmerksam. *Prius sceleris atrocitatem nomine designavit,* bemerkt Calvin sehr gut, *quum dixit reos fore corporis et sanguinis Domini, qui indigni ederent. nunc poenae denunciatione terret. multi enim sunt, qui non moventur ipso peccato, nisi Dei iudicio perculsi fuerint: hoc ergo facit, quum pronunciat cibum hunc, alioqui salutarem, futurum exitio et in venenum conversum iri indigne manducantibus.* Dass Paulus sich noch genöthigt sieht, auf diese Weise sein Gebot einzuschärfen, legt klar an den Tag, wie fest sich der Missbrauch bei dem heiligen Abendmahle schon eingenistet hat. Es ist gut, dass Meyer seine frühere Auffassung der Worte *ὁ ἐσθίων καὶ ὁ πίνων* hat fallen lassen; der Zusammenhang erlaubt es nicht, diese Participe mit „der Esser und der Trinker“ wiederzugeben, denn es ist in den vorhergehenden Versen von einem ganz bestimmten Essen und Trinken, nämlich dem des Sakramentes die Rede. Die beiden Participe hätten auch

fehlen können, sie stehen nur der Feierlichkeit wegen, um den Eindruck zu verstärken. Der, welcher isst und trinkt, isst und trinkt sich *κρῖμα* an den Hals. Da kein Artikel dieses Substantiv auszeichnet, so lässt sich unter diesem *κρῖμα* nicht das ewige Verdammungsurtheil mit Estius, Mosheim u. A. verstehen. In dem neuen Testamente bezeichnet *κρῖμα* nie einen guten Urtheilsspruch, sondern alle Mal eine verurtheilende Entscheidung. Wolf, Bengel, Olshausen, Meyer, Heydenreich u. A. denken dieses *κατάκριμα* sich in der Gestalt, wie es sich nach dem gleichfolgenden Verse in der korinthischen Gemeinde schon vollzogen hatte. Ich glaube aber, dass man doch besser thut, mit den älteren Auslegern, welchen auch Billroth zugepflichtet hat, hier weder an zeitliche noch an ewige Strafen ausschliesslich zu denken; das unartikulirte *κρῖμα* hier fasst alle Arten der Verdammung in sich. Dieses *κρῖμα* isst und trinkt sich selbst aber einer, *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (τοῦ κυρίου)*, dadurch, dass, wenn er u. s. w. So schon Luther. Was versteht aber der Apostel mit den Worten: *διακρίνων τὸ σῶμα*? Zu allererst heisst doch wohl *διακρίνειν* ein Ding von andern Dingen unterscheiden, erst aus diesem vergleichenden Nebeneinanderstellen zweier Dinge ergibt sich die höhere oder geringere Werthschätzung der einzelnen Dinge. Ich sehe nun keinen Grund, warum man hier von der ursprünglichen Bedeutung von *διακρίνειν* abtreten soll: dass in dem 31. Verse *διακρίνειν* nicht in dieser ersten, sondern in der andern genommen ist, nöthigt nicht im Geringsten, hier auch die zweite, abgeleitete Bedeutung anzunehmen, denn Paulus liebt es, ein und dasselbe Wort hinter einander in verschiedenem Sinne zu gebrauchen, vgl. 10, 16. 17 *σῶμα*, worauf Osiander schon hinweist. Ich weise daher hier die Auffassung von Chrysostomus ab, der sagt: *μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρή, τὸ μέγεθος των προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς δωρεᾶς*: und in Theophylactus, Bengel, de Wette, Billroth und Meyer Nachfolger gefunden hat. Augustinus sagt schon *tract. 62 in Ioan.: de his erat sermo, cum hoc apostolus diceret, qui Domini corpus velut alium cibum quemlibet indiscrete negligenterque sumebant. hic ergo si corripitur, qui non diiudicat, hoc est, non discernit a ceteris cibis dominicum corpus, quomodo damnatur, qui ad eius mensam, fingens amicum, accedit inimicus?* Ihm folgen Luther, Calvin, Beza, Grotius, Wolf, Estius, Mosheim, Flatt, Heydenreich, Rückert, Osiander, Ewald, v. Hofmann. Also der isst und trinkt sich selbst die Verdammung aus diesem Mahle des Segens, welcher, mit Luther zu reden, „Christus Leichnam handelt und damit umgehet, als achtet er es nicht mehr denn andre Speise, der den Leib des Herrn von anderer, gemeiner Speise nicht unterscheidet." Aus diesem Satze will nun v. Hofmann im Gegensatze zu Meyer erschliessen, dass Brod und Wein in dem heiligen Abendmahle mehr sind als Symbole des Leibes und Blutes Christi, dass sie die Träger, die Konduktoren dieser Substanzen selbst sind, dass das, was ein solcher isst, nicht sinnbildlich, sondern wirklich des Herrn Leib ist. Meyer behauptet, dass man durch den Genuss des Symbols mit dem symbolisirten Gegenstande, hier also mit dem Leibe des Herrn in Gemeinschaft trete: hiergegen erinnert v. Hofmann, dass die Aneignung des Sinnbildes so wenig mit dem Versinnbildlichten in Gemeinschaft setze, dass man sich vielmehr des ersteren gar nicht bedienen würde, wenn man des letzteren theilhaftig werden könnte. Es will mir allerdings auch scheinen, als ob diese Stelle ganz entschieden über eine blosse Symbolik im heiligen

Abendmahle hinausweise: handelte es sich hier nur um Symbole, welche das Heilsgut, was in ihnen nicht beschlossen ruht, nur abschatten, und nicht um geistliche Realitäten, um den unter Brod und Wein uns sich vermittelnden Genuss des Leibes und Blutes Christi, so hätte der Apostel statt *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα* unbedingt, wenn er nicht missverstanden sein wollte, schreiben müssen: *μὴ διακρίνων τὰ σύμβολα τοῦ σώματος.*

V. 30. Darum sind auch so viele Schwache und Kranke unter euch und ein gut Theil schlafen.

Was Paulus gesagt hat, dass der unwürdig Geniessende das Abendmahl sich zur Verdammniss geniesse, belegt er mit einer den Korinthern bekannten und ihm wohl erst von Korinthern zugetragenen Thatsache. Die Korinther, welche das heilige Sakrament so vielfach unwürdig genossen haben und noch geniessen, haben dafür Gottes Gericht schon erfahren und Gottes Zuchtruthe liegt desshalb noch schwer auf ihnen. Falsch verstehen aber ohne Zweifel diese Worte: *ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί*: Valckenaer, Morus, Krause, Berger, Eichhorn u. A. tropisch von sittlicher Schwäche und dem geistlichen Tod. Es hat kein Bedenken, solcherlei Zustände, aus welchen ein straffälliger Genuss des heiligen Abendmahles sich ableitet, auch als Folgen solchen gottmissfälligen Genusses anzusehen, aber in dem ganzen Zusammenhange ist keine Andeutung zu finden, dass unser Satz nicht buchstäblich sollte verstanden werden. Wenn Bengel anmerkt: *infirmi et invalidi. infirmi morbis minoribus et invalidi gravioribus, cf. Apoc. 2, 22:* so beweist die angezogene Stelle nicht diesen Sprachgebrauch: wohl aber möchte aus *κοιμῶνται* hervorgehen, dass jene, um ihres üblen Abendmahlsgenusses willen Gestorbenen sich noch vor ihrem Ende mit Gott versöhnt haben und in Frieden dahingefahren sind, was Bengel annimmt *(hic tamen non denotat mortem diram)*, welchem sich Heydenreich und Olshausen angeschlossen haben. Im Neuen Testamente kommt *κοιμᾶσθαι* fast ausschliesslich in diesem guten Sinne vor und so möchte sich auch hier diese Fassung empfehlen: hätte Paulus das Gegentheil sagen wollen, so stand ihm wohl ein 10, 5 ähnlicher Ausdruck zur Verfügung. Calvin schreibt sehr beherzigenswerthe Worte hierher: *nescitur, an pestis illic eo tempore grassata fuerit: an aliis morborum generibus laborarint. quicquid fuerit, colligimus ex Pauli verbis, exortum fuisse Domini flagellum ad ipsos corrigendos. neque vero divinat Paulus, ideo ipsos plecti: sed asserit rem sibi compertam. dicit igitur, multos decumbere aegrotos, multos diuturno languore teneri, et multos interiisse ob illum coenae abusum, quia Deum offenderent. quo significat, morbis et reliquis Dei flagellis nos admoneri, ut de peccatis nostris cogitemus. neque enim frustra nos affligit Deus, quia malis nostris non delectatur. argumentum copiosum et amplum: sed hic sufficiat uno verbo adnotasse. quod si Pauli aetate mediocris coenae corruptela iram Dei accendere potuit adversus Corinthios, ut tam severe in eos vindicaret: quid de hodierno statu sentiendum? — apud nos, qui puram eius administrationem quasi postliminio restitutam habemus, quanta irreverentia? quantum in multis hypocriseos? quam foeda permistio, dum sine delectu impudenter se ingerunt scelesti et palam flagitiosi homines, quos nemo honestus et verecundus ad communem convictum admitteret?* Welche Klage würde der Mann Gottes in unseren Tagen über die Profanation des Sakramentes erst erheben müssen! Wie entsetzlich, wenn wir durch unsere Schuld, durch unseren Leichtsinn,

durch unsere Herzenshärtigkeit das Mahl des Segens uns zu einem Mahle des Gerichtes, des Fluches machen. Gott lässt sich nicht spotten und seine Sakramente sind keine leeren Formen, sondern wirksame, kräftige Gnadenmittel. Es kann da nicht anders sein, als dass, wie das Wort Gottes, das bei den Gläubigen als Geruch des Lebens zum Leben sich erweist, bei den Ungläubigen ein Geruch des Todes zum Tode wird, das Sakrament auch beides, Segen und Fluch, Leben und Tod, in sich trägt.

Sumunt boni, sumunt mali,
sorte tamen inaequali
vitae et interitus.
mors est malis, vita bonis.
vide, paris sumtionis
quam sit dispar exitus.

Ich will noch ein Wort des Chrysostomus hersetzen: *ἡ τοσούτων ἀγαθῶν αἰτία καὶ ζωὴν βρύουσα τράπεζα, αὕτη κρῖμα γίνεται· οὐ παρὰ τὴν αὐτῆς φύσιν, φησίν, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ προσιόντος προαίρεσιν· ὥσπερ γὰρ ἡ παρουσία αὐτοῦ, ἡ τὰ μεγαλὰ ἐκεῖνα καὶ ἀπόῤῥητα κομίσασα ἡμῖν ἀγαθὰ τοὺς μὴ δεξαμένους αὐτὴν μᾶλλον κατέκρινεν, οὕτω καὶ τὰ μυστήρια μείζονος ἐφόδια κολάσεως γίνεται τοῖς ἀναξίως μετέχουσιν.*

V. 31. Denn wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet.

Paulus, der geborene Tarsenser, war der griechischen Sprache so mächtig, dass er mehrfach in höchst geistreicher und eindringlicher Weise Wortspiele in derselben ausführt. Wir haben in der ersten Epiphanienepistel schon bemerkt, wie unübertrefflich er mit den Verbis *φρονεῖν*, *ὑπερφρονεῖν* und *σωφρονεῖν* (Röm. 12, 3) umspringt, und in der vierten Epiphanienepistel bewundert, wie tiefsinnig er *ὀφείλειν* zu fassen weiss; hier treibt er mit dem Stammwort *κρίνειν* und seiner Familie (*διακρίνειν*, *κατακρίνειν*, *κρῖμα*) sein tiefernstes Spiel. Wir verweisen noch auf Philem. V. 11 (*ἄχρηστον* und *εὔχρηστον*), V. 20 (*ὀναίμην* und *ὀνήσιμος*), Röm. 5, 18 (*δικαιώματος* und *δικαίωσιν*), V. 19 (*παρακοῆς* und *ὑπακοῆς*), 1 Cor. 14, 10. 2 Cor. 4, 8. 5, 4. Gal. 4, 17. Phil. 3, 2, 3 u. s. w. Wenn wir uns selbst richten, d. h. prüfen, erforschen, beurtheilen wollten, so würden wir nicht von dem, welchem das Gericht befohlen ist, gerichtet, d. h. verurtheilt, gestraft werden. Es ist nicht wohlgethan, *διακρίνειν ἑαυτούς* hier in dem Sinne, wie oben V. 29 gleich unterscheiden zu nehmen, was Clericus u. A. thun, oder es mit Grotius als *poenas exigere* zu verstehen: es will sich auch nicht schicken, die von uns angenommene Auffassung mit der von Clericus zu vereinen, wie es von Beza geschehen ist, der zu dieser Stelle schreibt: *probaremus et exploraremus, fide et resipiscentia nos ipsos a profanis secerneremus.* Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus, Theodoretus, Luther, Calvin, Bengel, Meyer, Osiander u. A. geben schon die einzig richtige Auffassung. Wenn wir ein strenges Gericht über uns selbst halten wollten, ehe wir zum Tische des Herrn gehen, so würde der Herr uns nicht in sein Gericht zu ziehen brauchen, wir würden straflos sein, denn wir hätten dann das Alles von uns ängstlich entfernt, was den Zorn Gottes reizet. So schon die Alten ganz richtig: Theodoretus schreibt unter Anderen: *εἰ τὰ βεβιωμένα λογιστεύειν ἠθέλομεν καὶ δίκαιαν καθ᾽ ἡμῶν αὐτῶν ἐξεφέρομεν ψῆφον, οὐκ ἂν παρὰ τοῦ θεοῦ κολαστικὴν ἐδεξάμεθα ψῆφον.* Calvin heisst uns bedenken: *altera insignis sententia.*

Deum ne subito quidem irasci nobis, ut poenam infligat, simulac deliquerimus. sed plerumque socordia nostra fieri, ut paene cogatur in nos animadvertere, dum videt nos secure torpere et blandiri peccatis nostris. nos ergo imminentes poenas vel avertimus, vel mitigamus, si priores nos ad calculum vocemus et poenitentia tacti iram Dei deprecemur, voluntariam poenam a nobis exigendo. in summa: poenitentia Dei iudicium praeveniunt fideles: nec aliud remedium est, quo absolutionem coram Deo obtineant, quam sponte se damnando.

V. 32. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, auf dass wir nicht sammt der Welt verdammt werden.

Da wir uns aber selbst so vielfach gar nicht richten, oder es doch in diesem Gerichte mit uns nicht so genau nehmen, als es sich gebühret, so bleibt dem Herrn, der nicht gekommen ist, dass er richte und demnach an dem Richten keinen Gefallen hat, nichts übrig, als uns zu richten, als uns in sein Gericht hineinzuziehen und mit seinen Strafen zu belegen. Allein wenn der Herr nothgezwungen uns richtet, so sitzt nicht die strenge Gerechtigkeit, welche nichts anderes im Auge hat, als dass das Unrecht dem Missethäter auf das Haupt zurückfalle und durch sein Strafleiden gesühnt werde, sondern die heilsame Gnade auf dem Stuhle des Gerichtes. Der Herr kann sich den Seinen gegenüber nicht verleugnen: er straft uns nicht, um dem Gesetze eine Genugthuung zu beschaffen, sondern um uns in der Gerechtigkeit zu züchtigen, um uns zur Busse und Bekehrung zu treiben, um uns auf dem Wege der Heiligung zu befördern. Die Worte: ὑπὸ τοῦ κυρίου, welche Meyer irrthümlich auf Gott bezieht, denn Jesus ist in den Briefen — bis auf die Stellen, in welchen Citate aus dem Alten Testamente enthalten sind — ausschliesslich ὁ κύριος, gehören nicht zu κρινόμενοι, sondern zu παιδευόμεθα, auf welches Wort Chrysostomus mit Grund den Finger legt und spricht: οὐκ εἶπε· κολαζόμεθα· οὐκ εἶπε· τιμωρούμεθα· ἀλλά· παιδευόμεθα. νουθεσίας γὰρ μᾶλλον ἐστίν, ἢ καταδίκης τὸ γινόμενον, ἰατρείας ἢ τιμωρίας, διορθώσεως ἢ κολάσεως. Gut führt Calvin aus: *consolatio valde necessaria: nam si quis in afflictione cogitet Deum sibi iratum, potius animo frangetur, quam excitabitur ad poenitentiam. dicit ergo Paulus, Deum ita fidelibus irasci, ut interea misericordiae non obliviscatur: imo hac causa proprie ipsos punire, ut eorum saluti consulat. inaestimabilis consolatio, poenas, quibus corriguntur peccata nostra, testimonia esse non irae Dei in exitium nostrum, sed paterni potius amoris, et simul adiumento nobis esse in salutem: irascitur enim nobis Deus ut filiis, quos non vult perditos.* Der Herr richtet uns in der Zeit, dass er uns nicht am jüngsten Tage verdammen muss, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. Die Leiden dieser Zeit sind für die Gläubigen also Besserungsmittel, — so dass sich an ihnen das Wort des Dichters (Sophocl. Trach. 143) erfüllt: παθήματα — μαθήματα und unsere Auffassung, dass die Korinther, welche gestorben waren, als gezüchtigte Gotteskinder selig entschlafen sind, sich bestätigt — Bewahrungsmittel, Assekuranzen vor dem jüngsten Gerichte und seiner Verdammniss. Die Welt verfällt dem endlichen Strafgerichte des Herrn, aber der Christ soll bei Zeiten noch wie ein Brand aus dem Feuer gerissen werden. Gut sagt Theodoretus: ἀλλ᾽ ὅμως καὶ τὰ μέγιστα πλημμελοῦντας μετρίως ὁ δεσπότης παιδεύει, ἵνα μὴ τῷ τῶν δυσσεβῶν παραδοθῶμεν ὀλέθρῳ. Calvin hebt

hier zwei Gedanken hervor: *duo significat, filios saeculi, dum quieti securique indormiunt suis deliciis, saginari instar porcorum in diem occisionis,* und dann: *castigationes remedia esse necessaria fidelibus: ruerent enim alioqui etiam ipsi in aeternum exitium, nisi poenis temporalibus coercerentur. istae cogitationes non tantum ad patientiam instruere nos debent, ut aequo animo perferemas aerumnas nobis a Deo impositas: sed etiam ad gratitudinem, ut Deo patri gratias agentes, nos in eius disciplinam voluntario obsequio offeramus. nobis quoque prosunt multipliciter: faciunt enim, ut poenae sint nobis salutares, dum ad mortificationem carnis nos erudiunt et piam humiliationem: assuefaciunt nos ad Dei obedientiam, propriae infirmitatis convincunt, in animis nostris accendunt ardorem precandi, spem exercent, ut demum, si quid est in ipis acerbitatis, hoc totum spirituali gaudio absorbeatur.* Das Kreuz ist also das Kennzeichen und Ehrenzeichen der Kinder Gottes: Hebr. 12, 6: *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος, παιδεύει.*

---

3. Der Charfreitag.

Jesaja 53.

Carnificina Rabbinorum haben unsere Väter diesen Text genannt, und in der That gibt es in dem ganzen Alten Testamente keine Stelle, welche den Herrn Christus deutlicher vor die Augen malte, als diese; sie ist die bedeutendste von allen messianischen Stellen. Der Palmensonntagsepistel stellt sie sich als das alttestamentliche Pendant zur Seite: wie jene beschreibt sie des Herrn Erniedrigung und dann seine Erhöhung, aber sie verweilt mit entschiedenster Vorliebe bei dem Lamm, das unsere Sünde auf sich genommen hat und sich zur Schlachtbank führen lässt. Theodoretus bewundert schon die Kraft des heiligen Geistes, welche sich hier offenbart; er bemerkt in seinem Commentare zu dem 2. Verse dieses Kapitels: *ἐν τοῖς ἑξῆς τὴν ταπείνωσιν αὐτοῦ τὴν μέχρι θανάτου παριστᾷ. μεγίστη δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ ἐνέργεια· τὰ γὰρ μετὰ πολλὰς γενόμενα γενεὰς οὕτω τοῖς ἁγίοις προφήταις προέδειξεν, ὡς μὴ λέγειν ἐκείνους· ἠκούσαμεν, ἀλλ᾽ εἴδομεν.* Ja Jesaja scheint ein Augenzeuge dieser zukünftigen Dinge gewesen zu sein: nicht als Prophet, als Apostel tritt er hier auf und in den Briefen des Neuen Testamentes ist kein Text, der diese alttestamentliche Charfreitagsepistel auszustechen im Stande wäre. Augustinus bemerkt *de civ. Dei 18, 29* sehr richtig: *Iesaia inter illa, quae arguit iniqua et iusta praecepit, et peccatori populo mala futura praedixit, etiam de Christo et ecclesia h. e. de rege et ea, quam condidit civitate, multa plura quam ceteri prophetavit: ita ut a quibusdam evangelista quam propheta potius diceretur.* Zwingli stimmt dem vollkommen bei: *quae nunc sequuntur, adeo clarum Christo testimonium praebent, ut ipse nesciam, an uspiam scripturarum quicquam aut constantius inveniatur aut clarius dici quicquam posset. frustra enim omnia pertentat Iudaeorum pertinacia.* Doch uns kommt es an dem Charfreitage am allerwenigsten in den Sinn, die Synagoge in's Gericht zu fordern, wir wollen heute den Mann der Schmerzen schauen. Darum verzichte ich von vornherein darauf, gegen christliche Ausleger den Beweis zu führen, dass der leidende Gerechte in unserem Texte nicht die Stillen in dem Lande der Verbannung, nicht die kleine

Heerde der getreuen Knechte Jehova's repräsentirt, dass derselbe auch nicht der Prophet Jesaja selbst oder der Chor der frommen Gottespropheten ist, oder gar die israelitische Gemeinde der Zukunft: ich bekenne mich offen zu der Ueberzeugung eines Justinus, Irenaeus, Cyrillus Alex., Chrysostomus, Theodoretus, eines Augustinus, Hieronymus, eines Luther und Melanthon, eines Zwingli und Calvin, eines Vitringa und J. H. Michaelis, Storr, Martini, Steudel, Hävernick, Tholuck, Stier, Hengstenberg, Delitzsch u. A. mehr, welche hier eine directe Weissagung auf den persönlichen Messias finden. Wer sich näher auf die Geschichte der Auslegung einlassen will, den verweisen wir auf Hengstenberg's Uebersicht in dem zweiten Theile seiner Christologie des Alten Testamentes S. 349 ff. Wir schliessen hier mit dem Lutherworte ab: und ist freilich in der ganzen Schrift Alten Testamentes kein klarerer Text oder Weissagung, beide von dem Leiden und von der Auferstehung Christi, als in diesem Kapitel. Darum es billig allen Christen wohl bekannt sein sollte, ja auch auswendig können sollten, unseren Glauben zu stärken und zu vertheidigen, allermeist wider die halsstarrigen Juden, welche diesen ihren einen verheissenen Christum verleugnen, allein um des Aergernisses willen seines Kreuzes.

V. 1. Wer glaubte unserer Predigt und wem ward der Arm des Herrn offenbar!

Wer klagt hier sein Leid? Die Rabbinen (Jarchi, Kimchi u. A.), Rosenmüller, Hitzig, Köster, Beck, v. Hofmann in Weissagung und Erfüllung antworten: die Heiden. Allein können Heiden sagen: er ist um die Missethat meines Volkes geschlagen? Aus der Mitte des Volkes Gottes müssen diese Sprecher kommen und so fassen denn Calvin, Gesenius, Hävernick, Stier, Oehler, Knobel, Bleek den Propheten im Zusammenschluss mit andern Gottespropheten als Sprecher. Aber es lässt sich diese Ansicht nicht anders durchführen, als dass man, wie Knobel, fortwährend hin- und herspringt. Nach Knobel soll der Prophet V. 2—6 in der ersten Person reden, weil er sich unter das Volk stellt und eine Stimme aus der Mitte des Ganzen sein will, hier V. 1 aber und in den folgenden Versen von V. 7 an sich von dem Volke wieder trennen. Mir scheint ein solches Hin- und Herspringen schon gegen den Ernst und die Würde der ganzen Weissagung zu sein und ich könnte mich zu dieser Ansicht erst entschliessen, wenn schlechterdings nicht damit durchzukommen wäre, dass der Prophet aus der Mitte des gläubigen Gottesvolkes heraus spricht, dass er der Mund, der Vorbeter der gläubigen Gemeinde Israel ist. Delitzch versichert, dass es geräth und es ist in der That so. Der Prophet klagt also, was auch Hengstenberg annimmt, Namens Israel, welches mit Verwunderung sieht, wie die Heiden sich zu dem Troste Israels bekehrt haben: wer, wie Viele, wie entsetzlich Wenige glaubten לִשְׁמֻעָתֵנוּ. Hengstenberg ereifert sich, auszuführen, dass im Alten Testamente das Nomen שְׁמוּעָה, wie im Neuen Testamente ἀκοή, nie etwas anders als das Gehörte, nie aber das, was man einem Andern hören lässt, bezeichne: diess hatten vor ihm schon Raschi, Aben Esra, Kimchi, Rosenmüller, Umbreit u. A. hier wenigstens in Anwendung gebracht. Allein dieser behauptete ausschliessliche passive Sprachgebrauch des Wortes ist nicht erwiesen: Knobel behauptet, dass es 28, 9 in jenem aktiven Sinne vorkomme, findet aber in Delitzsch keinen Vertheidiger; dieser fasst unser

Nomen sammt seinem Suffixe als die Predigt, welche wir hören. Die Predigt aber, welche das Volk Israel zu hören bekam, aber zum Schmerze der hier Redenden so wenig annahm, war die Predigt von dem Herrn Christus, der sich für die Sünden des Volkes in den Tod gegeben hat und der zum Lohne für seinen Opfertod von Gott erhöht worden ist. Die Predigt, der Inhalt dessen, was Israel gehört, aber nicht geglaubt hat, ist der Arm, welchen Jehovah ausgereckt hat, um sein Volk zu erlösen, sind die grossen Heilsthaten, die da durch Gottes allmächtige Kraft ausgeführt worden sind, denn der Arm repräsentirt als Sitz der Kraft, als Werkzeug kraftvoller Arbeit, die Macht und die Stärke. Christus sagt, dass er mit dem Finger Gottes seine Werke thue und Gottes Geist zeugt von ihm, dass Gottes Arm, Gottes ausgestreckter Arm sich in ihm manifestire. Wie die Predigt keinen Glauben gefunden hat, so klagt die Stimme des Propheten, welcher seinem Volke die Worte der allgemeinen Beichte vorspricht: der Arm Jehova's, wem, wörtlich über wem — denn Gott offenbart sich dem Menschenkinde vom Himmel her, עַל ist nicht, was Bleek noch angibt, die bei גָּלָה gebräuchliche Präposition, sondern אֶל oder לְ — ward er enthüllt, geoffenbart, nämlich nicht vergeblich, sondern in der That und Wahrheit, dass er den Arm Gottes auch sah, dass er diesem Gottesarme sich im Glauben unterwarf! Gottes Thaten, sie mögen noch so eklatant sein, werden nicht mit den Augen dieses Fleisches erkannt: der natürliche Mensch vernimmt nichts von dem Geiste Gottes (1 Cor. 2, 14): die Gottlosen sehen nichts mit sehenden Augen und hören nichts mit hörenden Ohren!

V. 2. Denn er schoss auf wie ein Reis vor ihm und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich: er hat keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte.

Occasio scandali. nam non cedri instar adsurgit aut eminet, sed succrescit Gen. 41, 5 ille servus Dei, sagt der alte Michaelis sehr richtig. Sonst bezeichnet יוֹנֵק den Säugling und so fassen das Wort hier die LXX (*παιδίον*) und der Syrer: allein mit Recht nehmen alle andern Ausleger und Uebersetzer dieses Masculinum in dem Sinne des von demselben Stamme entsprossenen יוֹנֶקֶת, welches das zarte, am Baume oder Stocke oder Stängel befindliche Reis ist, so einer Ceder Ez. 17, 22, eines Weinstockes Ps. 80, 12. Hos. 14, 7, einer Liane Hiob 8, 16. Das Reis heisst aber nicht ein Säugling, weil es aus dem Boden den Saft, die Feuchtigkeit aussaugt, dann würde das Reis die Wurzel selbst sein, sondern weil es aus dem, woran es sich befindet, aus welchem es herausschiesst, den Saft und die Kraft in sich einsaugt. Stier findet in dem von dem Propheten hier gewählten seltenen Ausdrucke einen Doppelsinn, eine Andeutung der hilflosen Jugend des Herrn und eine Abbildung seiner Niedrigkeit. Sicher soll nach dem ganzen Zusammenhange durch dieses Wort ein Zug aus dem Bilde der Niedrigkeit des Herrn angegeben werden: allein das gewählte Wort kennzeichnet an sich noch keinen niedrigen, herabgekommenen, bis auf den Erdboden gesunkenen Zustand. Das Reis, der Sprössling kann auch aus dem Wipfel des Baumes hervorbrechen, kann aus der stolzen Krone eines Cederbaumes seine Nahrung ziehen. Um desswillen kann ich Hengstenberg nicht beipflichten, welcher sich ausdrücklich gegen die Annahme Vitringa's, Bleek's, Delitzsch's erklärt, nach

welchen der Zusatz zu dem zweiten Hemistich aus dürrem Erdreiche auch zu dem ersten gehört, wie umgekehrt auch der Zusatz zum ersten: vor ihm: auch dem zweiten gelten soll. Denn dass der Sprössling hier den Stumpf, גֶּזַע, 11, 1 zu seiner Voraussetzung habe, ist eine zu kühne Behauptung Hengstenberg's: wenn in dem letzten Verse von einem גֶּזַע die Rede gewesen wäre, so ginge diese Annahme wohl an, aber wie ist es möglich, dass ein Ausdruck im 53. Kapitel ohne weiteren Zusatz aus einem Bilde im 11. Kapitel sein Licht empfangen soll? Dieser Sprössling, dieses Reis schiesst auf: לְפָנָיו, vor seinem Angesichte, vor ihm. Vor wem denn? Die Aelteren zum grösseren Theile, so noch Vitringa, Michaelis, und unter den Neueren Hahn, v. Hofmann und Hölemann lassen das Suffixum nicht auf Jehova des vorhergehenden Verses sich beziehen: der alte hallische Theologe merkt an: *coram illo populo superbo et incredulo, opinione regni mundani, quod Messias erigere deberet, fascinato, ut brachium Dei exsertum in Christo non videat nec agnoscat.* Allein wir müssen mit Calvin *(ideo opponitur hic particula: coram eo, sensibus humanis)*, Rosenmüller, Knobel, Delitzsch, Bleek, Hengstenberg, Stier das Suffixum auf Gott beziehen; aus dem fragenden מִי lässt sich nicht das Volk gewinnen, denn die Antwort darauf lautet ja nach dem Sinne der Weissagung: Niemand. Vor Gottes Augen schiesst dieses Reis auf: das will, wie Hengstenberg richtig sagt, ausdrücken: ihm bekannt, von ihm beachtet, unter seiner Fürsorge, vgl. Genes. 17, 18. Hiob 8, 16. Was in dem ersten Gliede ein Reis genannt war, wird nun im zweiten Gliede näher bestimmt: dieses Reis ist ein Reis aus einem Stumpf, aus einem gefällten Baume heraus, es befindet sich also nicht in dem stolzen Wipfel eines Baumes, sondern es arbeitet sich unten, kaum bemerkt und vielfachen Gefahren und Unfällen ausgesetzt, in die Höhe. Das Reis ist ein שֹׁרֶשׁ, es ist nicht selbst eine Wurzel, nicht ein Trieb der Wurzel nach unten hin; das Reis, war ja vorher gesagt: schiesst auf, steigt in die Höhe: sondern ein frischer Trieb aus der Wurzel nach oben hin, ein Schössling, wie Delitzsch spricht, den der im Boden zurückgebliebene Wurzelstumpf eines gefällten Baumes treibt; שֹׁרֶשׁ wie 11, 10; *ῥίζα* Apoc. 5, 5. 22, 16 von der Wurzel als triebkräftiger, wieder ausschlagender und also das Wurzelreis, der Wurzelspross, welches Dan. 11, 7 genauer נֵצֶר שָׁרָשִׁים heisst. Dieser Wurzelspross entsteigt aber keinem Stumpfe, welcher an Wasserbächen steht, die ihm ein fröhliches Gedeihen schaffen, sondern aus dürrem Erdreiche erhebt er sich. Es geht also mit ihm spärlich und kümmerlich vorwärts, und es hat allen Anschein, als wenn dieser Ausschlag keine Zukunft haben und dieser Wurzelspross nicht zu einem ansehnlichen, stattlichen Baume emporwachsen werde. Treten wir hier ein Mal aus dem Bilde heraus, so scheint es mir nicht berechtigt zu sein, unter dem Stumpfe, aus welchem dieses Reis, dieser Wurzelspross aufschiesst, das Haus David zu verstehen, aus welchem der Herr nach dem Fleische geboren worden ist. Gewiss war die stolze Ceder des Hauses David gefallen und es war nur noch ein Stumpf übrig geblieben, welcher unbeachtet im heiligen Lande sich befand: aber es ist in dem Vorhergehenden auch nicht die mindeste Andeutung von der Davidischen Abkunft des Knechtes Jehova's. Wir sagen daher lieber mit Delitzsch: „das dürre Erdreich ist die damalige Lage des geknechteten, herabgekommenen Volkes: er war den Bedingnissen der Zustände eines Volkes untergestellt, welches unter die Gewalt eines Weltreiches gegeben war und nicht allein

in Elend, sondern auch in Verblendung über dessen Ursache sich befand: — mit einem Worte: die verrottete Beschaffenheit der Gegenwart." Wenn die früheren Ausleger nun dieses prophetische Bild so ausgelegt haben, dass sie an die Geburt, an die Kindheit, an die Jugend des Herrn in ihrer unbeschreiblichen Niedrigkeit erinnerten: so haben sie nicht übel daran gethan, denn die Weissagung zielt auch auf diese niedrigen, einem Gottessohne ganz unangemessenen, menschlich zu reden, unwürdigen Anfänge des Lebens Jesu in dem Fleische. Allein sie haben des Guten noch zu wenig gethan, sie haben unbeachtet gelassen das Wörtlein יַעַל, er ist aufgegangen, emporgetrieben. Damit werden wir nicht bloss in die ersten Tage oder ersten Jahre Jesu Christi hineingewiesen, sondern auch in die späteren Jahre, in seines Lebens Anfänge und Ausgänge: das ganze Leben des Herrn ist ein Leben in Niedrigkeit, in Armuth und Entbehrung, in Kummer und Noth.

Die folgenden Worte unseres Verses wage ich nicht den Accenten zuwider nach dem Vorgange des Symmachus, Vitringa, Knobel, Bleek u. A. so zu übersetzen: nicht Gestalt war ihm und nicht Schmuck, dass wir ihn anschauten, und nicht Aussehen, dass wir sein begehrten: ebenso wenig getraue ich mich, mit Coccejus und Michaelis den letzten Satz als Frage zu fassen: *num ergo desideraremus et avide tamquam regem promissum et prophetam susciperemus eum,* wie der Letztere umschreibt. Eine Frage ist hier schlechterdings nicht am Orte, der Prophet will nicht erst die Sünde seines Volkes, an welcher er selbst seinen Theil hat, durch solch eine Frage an das Licht ziehen, zum Bewusstsein bringen: er steht da und das Volk hinter ihm mit dem Bewusstsein der Schuld in dem Herzen und dem Bekenntnisse der Sünden auf den Lippen. Gegen die andre Fassung mache ich nicht geltend, dass וְ dann hier in dem Sinne von *ita ut,* dass verstanden werden muss, sondern ein Mal, dass auf diese Weise die Antithese zwischen מַרְאֶה und נִרְאֵהוּ verwischt, und weiter, dass das letzte Wort hier in einem Verstande genommen wird, der ihm nicht zukommt. Mit Recht sagt nämlich Hengstenberg: „sehen für bemerken würde nicht passend sein. Wie könnten sie solche Anschauung von dem Zustande des Knechtes Gottes haben, wenn sie ihn übersahen? Dafür aber, dass רָאָה mit dem Accusativ ohne בְּ die Bedeutung a n s e h e n, mit V e r g n ü g e n b e t r a c h t e n haben könne, wird sich keine wirklich beweisende Parallelstelle anführen lassen." Wir folgen daher der masorethischen Punktation, wie auch die Septuaginta, die Vulgata, Luther, Rückert, Stier, Hengstenberg, Hahn, Oehler und Delitzsch. Ihm war keine Gestalt noch Schöne! Es ist bekannt, dass auf Grund dieser Stelle hin, die älteste Kirche Jesum nicht, wie es später von christlichen Gelehrten und Künstlern geschehen ist und geschieht, als einen Menschen von idealer Schönheit sich gedacht hat. Diese Stelle wird aber über diesen Punkt keinen Aufschluss geben können, denn es ist nirgends ausgesagt, dass hier von der Form des Leibes Christi gehandelt werde. Das, was dem Menschen bei anderen Menschen Ansehen und Ehre verleiht — denn daran ist hier, wie es der folgende Vers ausser allen Zweifel stellt, in erster Linie gedacht —, ist nicht die Gestalt seines Leibes, sondern die Art seiner äusseren Erscheinung, der Prunk und die Pracht, der Glanz und die Herrlichkeit, mit welcher einer auftritt. Ich glaube daher, dass der Prophet nicht an die Leibesgestalt, sondern an die Gestalt seiner äusseren Erscheinung hier gedacht hat. Da war nichts, was die Augen auf sich zog, was ihn auszeichnete vor den anderen Menschen-

kindern: nichts, was seinen himmlischen Ursprung, seine ewige Gottessohnschaft verrathen hätte. Wohl bekennen mit dem Evangelisten Johannes seine Jünger: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρα πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* (Joh. 1, 14), aber diese Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit ist keine sinnenfällige; wer dieselbe schauen will, dem muss das Auge des Glaubens an Gott geschenkt worden sein. Nicht voll Glanz oder Majestät — הָדָר bezeichnet im Alten Testamente sehr häufig die Majestät, die Glorie Gottes — war des Herrn äussere Erscheinung: er hatte ja Knechtsgestalt an sich genommen und sich der göttlichen Erscheinungsform freiwillig gänzlich begeben. Wir sahen ihn, bekennt der Prophet, aber kein Aussehen, kein Ansehen war da, das uns bestimmt hätte, seiner zu begehren. Unansehnlich, unscheinbar ist der Herr gewesen, so lange er auf Erden wallte: das Reis aus dem Stamme Isai's, die Wurzel Jesse's kam nie zu hohen Ehren. Weder im Leben, noch im Leiden und Sterben hat der Herr Gestalt noch Schöne gehabt: *ecce homo*, ruft Pilatus über dem Manne aus, der nach allem eher aussieht als darnach ein König zu sein! Wie die Gemeinde der Frommen, die auf den Trost in Israel warteten, eine Realweissagung war auf die Niedrigkeit des Trostes Israel's: so ist diese Knechtsgestalt des Herrn ein Typus für die Knechtsgestalt seines Leibes, seiner Gemeinde. *Non solum de Christi persona haec intelligi debent*, sagt Calvin, *qui mundo contemptibilis et ignominiosae tandem morti adiudicatus est, sed de toto regno, cuius nulla in oculis hominum forma, nullus decor, nulla magnificentia fuit.*

V. 3. Er war verachtet und der Geringste der Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, und wie Einer, vor dem man das Angesicht verbirgt, verachtet und wir haben ihn nichts geachtet.

Gut bemerkt Hengstenberg: „im vorigen Verse, was der Knecht Gottes nicht hatte, nichts, wodurch der natürliche Mensch, der von der inwendigen Herrlichkeit nichts ahnet, und ebenso wenig von der Ursache der Erscheinung des Göttlichen in Knechts- und Leidensgestalt, angezogen werden konnte: hier, was er hatte: Alles, wodurch derjenige, dem der Arm des Herrn nicht offenbart worden, abgestossen werden musste, Elend und Kreuz im vollsten Maasse." Bleek stellt es frei, die Participia dieses Satzes auf das Subjekt, welches in וַיַּעַל liegt, oder auf das, auf welches das Suffixum des letzten Wortes im zweiten Verse geht, zu beziehen: ich ziehe die letztere Beziehung der ersteren als die nächstliegende unbedingt vor. Mag man aber die eine oder die andere Annahme gut heissen, das Subjekt selbst bleibt dasselbe; es ist der Knecht Jehova's. Verachtet ist er; sehr bedeutsam ist es, dass dieses Particip am Ende unsres Verses palindromisch wiederkehrt: in den Rahmen der Verachtung wird also das Bild dieses Knechtes eingeschlossen; dass er verachtet ist, ist der Grundzug des prophetischen Bildes vom leidenden Herrn, der Grundton der Klage Israel's. Das folgende Wort: וַחֲדַל אִישִׁים: ist verschieden gefasst worden. Man ist jetzt über die Grundbedeutung beider Worte, wie über die Form und den Sinn der Zusammenstellung uneins. Bis jetzt ward, um bei dem Einfacheren zu beginnen, אִישִׁים ganz allgemein für einen seltenen Plural von אִישׁ gehalten, welcher mit der gewöhnlichen Form ganz gleiche Bedeutung habe. Neuerdings aber hat Delitzsch für diesen allerdings regelmässig gebildeten, aber doch nur Ps. 141, 4 und

Prov. 8, 4 erscheinenden Plural eine ganz eigenthümliche Bedeutung gefordert, אִישִׁים soll nicht Männer im Allgemeinen, sondern nur Herren, vornehme, edle Männer bezeichnen, also die von den בְּנֵי אָדָם wohl zu unterscheidenden בְּנֵי אִישׁ. Da aber jene beiden Stellen nicht entschieden den von Delitzsch angegebenen Sinn heischen, fasse ich den Plural אִישִׁים wie die andern Ausleger von Männern ohne irgend welchen Rangunterschied. Hahn hat in Vorschlag gebracht חֲדַל als *Infinitivus constructus* = Meidung der Männer, d. h. von ihnen gemieden, zu fassen: allein es ist nicht nothwendig, zu dieser schwereren Konstruktion seine Zuflucht zu nehmen. Wir nehmen dieses Wort als *status constructus* eines Verbaladjektivs חָדֵל. Das Verbum heisst: aufhören, aufhören zu sein, wie aufhören etwas zu thun. Es kann hier desshalb bedeuten: *deficiens virorum*, *h. e. nullos secum habens viros spectabiles, quorum fulciatur auctoritate,* wie Coccejus sagt. Diesen Sinn fanden hier Saadja, Abarbanel, Vitringa, Gesenius, de Wette, Knobel, Ewald, Delitzsch. Allein Bleek hebt mit Recht hervor, dass sich diese Bedeutung des Verbums: verlassen: nicht aus Hiob 19, 14 beweisen lasse. Wir ziehen daher mit Symmachus, dem Syrer, Aben Esra, Kimchi, der Vulgata, Luther, Martini, Michaelis, Rosenmüller, Hengstenberg, Stier, Bleek die andre Fassung vor: der Geringste der Menschen. Er war wörtlich der Aufhörende der Menschen, der nicht bloss den letzten Platz unter ihnen einzunehmen schien, sondern auch ein Mensch, ein Mann gar nicht mehr zu sein schien. Wenn Delitzsch hiergegen einwendet, dass der Knecht damit als אִישׁ bezeichnet würde, während durchweg ausgesagt werde, dass er nicht Aussehen und Ansehen eines solchen habe: so beruht dieser Einwand auf einer Täuschung. Nirgends wird in unsrer Stelle geleugnet, dass der Knecht Gottes ein Mann, ein Mensch sei, es wird nur verneint, dass er ein angesehener Mann sei und אִישׁ im Singular bezeichnet doch nur den Menschen ohne jede Nebenbedeutung. Der Knecht Gottes aber steht wirklich auf dem äussersten Posten unter den Menschen, klagt er denn nicht: ich hielt meinen Rücken dar denen, die mich schlugen, und meine Wangen denen, die mich rauften; mein Angesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel (Jesaj. 50, 6)? Klagt nicht der Sohn David's mit David Ps. 22, 7: ich bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volkes?

Ein Mann der Schmerzen, heisst es weiter. Ein Mann also, dessen Erb und Eigenthum die Schmerzen sind, der zum Leiden geboren ist, der unter dem Drucke der schwersten Leiden seine ganze Lebenszeit hindurch steht, dessen Biographie eine einzige Leidensgeschichte ist. Hiermit steht im engsten Zusammenhange וִידוּעַ חֹלִי. Wir haben hier ein Particip Pual vor uns, und es ist desshalb nicht angemessen, mit der Septuaginta zu übertragen: *εἰδὼς φέρειν μαλακίαν*. Die Vulgata folgt: *scientem infirmitatem,* auch der Syrer, hiernach bieten einige Handschriften die Korrektur יֹדֵעַ. Delitzsch steht wie Hitzig auch auf dieser Seite; er fasst aber dieses Particip deponentisch-passiv, *scitus morbi,* d. i. ein solcher, welcher in den Stand des Wissens um Krankheit versetzt war, also bewusst, wohlkennend Krankheit, und verweist auf בָּטוּחַ, *confisus* und זָכוּר, eingedenk als ähnliche Formen. Allein die angezogenen Beispiele sind doch nicht vollständige Parallelen: wir fassen das Particip streng mit passiver Bedeutung. Symmachus überträgt: *γνωστὸς νόσῳ*, welches er wohl in dem Sinne genommen hat: bekannt, gekennzeichnet durch Krankheit, was Kimchi

Michaelis, Martini, Rosenmüller, Gesenius, Umbreit u. A. billigen. Besser aber ist es, das Nomen nicht in dieser losen Weise (in Ansehung, in Anbetracht) mit dem Participe in Verbindung zu setzen, sondern ganz direkt, also ein Vertrauter der Krankheit, ein Mann, den die Krankheit kennt, mit dem sie vertraut ist, so Knobel, Stier, Beck, Hengstenberg, Bleek. Delitzsch bemerkt, es sei nicht gemeint, dass er von Natur einen siechen, aus einer Krankheit in die andere verfallenden Körper hatte, sondern dass der Zorn, den die Sünde angerichtet, und der Eifer der Selbstaufopferung (Ps. 69, 10) an seiner Seele und an seinem Leibe wie Fiebergluth zehrte, so dass er, wenn er auch nicht eines gewaltsamen Todes gestorben wäre, der Gewalt der in Folge der Sünde in der Menschheit heimischen Verderbensmächte und seines selbst verzehrenden Entgegenringens erlegen wäre. Ich bin auch dieser Ansicht, nur glaube ich nicht, dass man ein Recht hat, diese Krankheit auf die öffentliche Wirksamkeit des Knechtes Gottes zu beschränken. Hengstenberg verweist mit Recht auf V. 10, wo dieses Wort חֳלִי wiederkehrt; es erstrecket sich diese Krankheit auch in das Leiden, in das Sterben des Knechtes hinein, da wurde er recht eigentlich erst ein Vertrauter der Krankheit, unter welcher man jedes Leid des Leibes und der Seele sich denken kann.

Das folgende Glied dieser Leidenskette ist sehr schwierig aufzulösen, es lautet: וּכְמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ. Gewöhnlich wird מַסְתֵּר als ein chaldäisches Particip des Hiphil betrachtet, statt des regulären מַסְתִּיר, allein diese Form findet sich sonst nirgends, wie Delitzsch und Bleek versichern, in dem Alten Testamente wieder, nur für eine verlängerte Form finden sich Beispiele, wie Jerem. 29, 8. Setzt man sich über diese grammatische Schwierigkeit hinweg, so kann man übersetzen: 1) wie Einer, der macht, dass Andere das Angesicht vor ihm verhüllen, allein Bleek erinnert, dass הִסְתִּיר פָּנִים nie in kausativem Sinne vorkommt, sondern immer nur sagt: sein eigenes Angesicht verhüllen: 2) wie Einer, vor dem er = man das Angesicht verbirgt, so Kimchi und Rosenmüller, allein wir müssten dann annehmen, dass ein כַּאֲשֶׁר oder dergleichen etwas dann ausgefallen wäre: 3) wie Einer, der vor uns das Angesicht versteckt, was man dann so nimmt, der es that vor Schaam und Trauer, oder weil er mit dem Aussatz behaftet war. So die Septuaginta, Vulgata, der Chaldäer, Aquila, Jarchi, Raschi, Lowth, Koppe, Hensler, Gesenius (im Thesaurus), de Wette und vor allen Dingen Hengstenberg. „Der Aussätzige; sagt dieser, war durch das Gesetz zum lebendigen Bilde der Sünde verurtheilt. Kein Abscheu kam dem gleich, den man vor ihm hegte. So wird also der allerhöchste Grad der Erniedrigung und Herabwürdigung durch die Vergleichung mit dem Aussätzigen bezeichnet, der sein Angesicht verbergen muss, den Gott gezeichnet.“ Und diese Beziehung auf den Aussatz will Hengstenberg dann noch durch einen Hinweis auf das zweite Prädikat des Knechtes: der Geringste der Menschen: begründen: der Aussätzige nämlich sei ein Aufhörender der Menschen gewesen. Wir finden aber in dem fraglichen Worte keine Participialform, sondern ein *nomen verbale*, was Michaelis, Martini, Hengstenberg in der ersten Auflage, Hitzig, Knobel, Ewald, Beck, Stier, Hahn, Delitzsch, Bleek schon angenommen haben. Es lässt sich dann aber, da das Suffix bei der Präposition die erste Person im Plural und die dritte im Singular angeben kann, übersetzen, entweder wie Antlitzesverhüllung unsrer Seits, wie Einer, welchem wir das Antlitz verhüllten,

oder wie Antlitzesverhüllung vor ihm, wie Einer, dessen Anblick so Entsetzen erregend war, dass man das Gesicht von ihm abwandte und vor ihm verbarg. Die letztere Auffassung wird mit Recht von Delitzsch und Bleek vorgezogen. Wenn er aber wie Einer war, vor dem man das Angesicht verhüllte, und diese Aussage mit denen, dass er ein Mann der Schmerzen, ein Vertrauter der Krankheit gewesen sei, in einer Linie steht, so sollte man denken, dass dasjenige, was die Leute veranlasste, das Angesicht vor ihm zu verbergen, ein Leid, eine Krankheit gewesen sei, welche an seiner ganzen Gestalt zu schauerlicher Erscheinung kam: und wir gelangen somit zu dem Gedanken der Septuaginta und Hengstenberg's, um nur den ältesten und jüngsten Vertreter dieser Ansicht zu nennen, dass der Prophet den Knecht Gottes als einen Aussätzigen schildert. Aber daraus, dass er das *nomen verbale* nicht ohne כְּ einführt, geht hervor, dass es nicht wirklicher Aussatz war, mit welchem er geschlagen war, dass nur unter dem Bild dieser Plage sein Leid dargestellt wird, und so dürfte sich unsre Auffassung von: Vertrauter der Krankheit: wohl auch exegetisch aus dem Zusammenhange dieser Schilderung erhärten lassen. Es gipfelt in dieser Aussage die Beschreibung, welche der Prophet von dem Manne der Schmerzen macht. Von wo er ausgegangen war, dahin kehrt er zurück: als den Verachteten hat er ihn im Anfang charakterisirt, was er proleptisch geredet hatte, das hat er erwiesen. Er ist ein Verachteter in der That und Wahrheit und es liegt kein Grund vor, dieses נִבְזֶה, welches so auf das erste Wort dieses Verses zurücksieht, mit Gesenius als Futur des Kal in der ersten Person zu betrachten. Es würde dadurch der Schluss dieser ergreifenden Schilderung recht matt: wir haben ihn verachtet und haben sein nicht wahrgenommen.

Treten wir aus der Weissagung hinüber in die Erfüllung. Wie verachtet ist nicht der Herr von dem Mutterleibe an, da für ihn kein Raum in der Herberge war, bis zu dem Augenblicke, da er, der König der Ehren, zwischen zwei Uebelthätern an dem Holze des Fluches zwischen Himmel und Erde schwebte! War er nicht der Geringste unter den Menschen! Der Sünder und der Zöllner Geselle, des Menschen Sohn, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte! Der Mann der Schmerzen und der Vertraute der Krankheit! Musste er nicht fortwährend im Zorn entbrennen über der Menschen Sünde, verzehrte ihn nicht der Eifer für das Haus Gottes, brach nicht sein Herz vor Mitleid und Erbarmen? Und welches Heer der Schmerzen warf sich nicht in seinem Leiden auf seine Seele: es gibt grosse Leidensträger auf Erden, aber was ist ihr Kreuztragen gegen des Herrn Kreuztragen, legt er nicht seine Hand unter ihre Kreuzeslast und trägt so das schwerste Stück! Hat sich nicht wörtlich erfüllt, was zuletzt bemerkt wird, heisst es nicht bei Markus 15, 29: *καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν κτλ.*

V. 4. Fürwahr er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen: wir aber hielten ihn für den, der geplaget und von Gott geschlagen und gemartert wäre.

Evangelium est, an prophetia? So fragt Augustinus in seiner kurzen Predigt *(serm. 44)* über unser Kapitel. Wir verstehen ihn, denn immer schärfer zeichnet der Prophet des heiligen Geistes voll das Marterbild unsers Herrn. Mit אָכֵן setzt er auf's Neue an und ein, denn die folgenden

Verse bieten uns den Schlüssel des Verständnisses zu dem entsetzlichen Leiden des Knechtes Gottes. Was er gelitten hat, das hat er nicht gelitten als Strafe seiner eigenen Sünde, sondern als unser Stellvertreter, denn er trug unsre Sünde. Wir haben die Wahl die einleitende Partikel mit: fürwahr, wahrlich, oder mit: aber, zu übertragen: für die letztere Fassung erheben jetzt Knobel, Hengstenberg, de Wette, Gesenius, Bleek ihre gewichtigen Stimmen, für Luther, der, wie die Vulgata, fürwahr setzt, treten aber Vitringa, Michaelis, Delitzsch ein. Ich bleibe bei der letzteren, schon durch das Alterthum empfohlenen Uebersetzung; Jesaja hat unsere Partikel in seiner zwiefachen Bedeutung gebraucht, für aber steht es 49, 4, für fürwahr aber 40, 7. 45, 15: da V. 4 aber schon aus zwei gegensätzlichen Hälften besteht, so scheint es mir nicht angemessen, den ganzen Vers in ein gegensätzliches Verhältniss zu dem Vorhergehenden zu bringen. Um den Ton zu markiren, ist das, was der Knecht auf sich genommen hat, der gewöhnlichen Wortfolge zuwider, vorausgesetzt. Unsre Krankheiten hat Er getragen und unsre Schmerzen — er trug sie: so heisst es wörtlich. Wir haben kein Recht, die beiden Substantive hier in einem andern Sinne zu nehmen, als im vorhergehenden Verse, sie schöpfen aus den Prädikaten: ein Mann der Schmerzen, ein Vertrauter der Krankheit: ihren Inhalt. Die Septuaginta hat desshalb nicht wohlgethan zu sagen: *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται* und der Evangelist Matthäus ist in vollem Rechte, wenn er diese Stelle (8, 17) selbstständig so überträgt: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.* Freilich ist es die Frage, ob er die Zeitwörter ebenso richtig übertragen hat, als die Substantive. Bleek stellt dieses in Abrede, er sagt: „allein dieser Sinn ist hier nicht mit dem Zusammenhange gemäss und wenn auch נָשָׂא sich auf diese Weise fassen lässt, so doch nicht das parallele סָבַל, was nicht bezeichnen kann, dass er sie fortgetragen, fortgeschafft, sondern dass er selbst sie getragen.“ Gegen Bleek bemerkt Delitzsch aber: „treffend gibt Matthäus נָשָׂא mit *ἔλαβε*, סָבַל durch *ἐβάστασε* wieder. Denn während סָבַל das mühsame Tragen einer aufgenommenen Bürde bedeutet, vereinigt נָשָׂא in sich die Begriffe von *tollere* und *ferre.* Es bedeutet mit dem Accusativ der Sünde: die Schuld der Sünde als selbsteigne auf sich nehmen und tragen, d. i. erkennen und fühlen, z. B. Lev. 5, 1. 17, häufiger: die durch die Sünde verwirkte Strafe tragen, d. i. zu büssen bekommen, Lev. 17, 16. 20, 19 f. 24, 15 und da, wo der Tragende nicht der Selbstschuldige ist: die Sünde mittlerisch tragen, um sie zu sühnen. Lev. 10, 17.“ Es kommt uns nicht in den Sinn, zu leugnen, dass נָשָׂא auch *tollere,* hinwegschaffen bedeuten könne, allein wir gestehen doch Bleek zu, dass, da dieses zweideutige Wort hier mit סָבַל, welches anerkannter Massen nur vom Tragen schwerer Lasten gebraucht wird, in einem Parallelismus sich befindet, die Bedeutung *ferre,* tragen hier die nächstliegendste ist. So urtheilen auch Knobel und vor Allen Hengstenberg, der vortrefflich sagt: „entscheidend aber ist der Zusammenhang mit dem vorigen Verse, wo der Knecht Gottes als Vertrauter der Krankheit, als Mann der Schmerzen erscheint. Danach hat er unsre Krankheiten und Schmerzen nicht bloss weggeschafft, er hat sie stellvertretend auf sich genommen, er hat uns dadurch geheilt, dass er selbst für uns krank geworden ist, diess konnte nur also geschehen, dass er zunächst sich unsre Sünden stellvertretend aneignete, deren Ausfluss die Leiden

sind, vgl. 1 Petr. 2, 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον." Der Gottesknecht trägt, nimmt auf sich unsre Schmerzen und Krankheiten: es ist darin mitgesetzt, darin begründet, dass er unsre Sünden trägt. Wie kann er aber unsre Sünden tragen, wenn er nicht auch die Folgen unsrer Sünden auf sich nimmt? Ist auch nicht die Krankheit, das körperliche Leiden eines jeden Einzelnen die Folge seiner Sünde: so ist doch alle Krankheit, alles körperliche Leid Folge unsrer Sünde, der Sünde, welche das Menschengeschlecht, zu dem wir solidarisch gehören, wovon wir einen integrirenden Bestandtheil ausmachen, sich hat zu Schulden kommen lassen, — sie trifft uns, wenn wir auch nichts besonders verschuldet haben, wegen dieses unsres organischen Zusammenhanges mit dem Ganzen. Der Sünderheiland ist darum auch der Arzt der Kranken und ganz folgerichtig heilte der Herr allerlei Kranke (πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, Matth. 8, 16), denn er wollte Alle von ihren Sünden erlösen. Jetzt noch ist der Sünderheiland der Kranken Arzt, denn des Todes Stachel ist zu gleicher Zeit die bitterste Pein in allen Krankheiten, τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία. (1 Cor. 15, 56.) „Wer in dem lebendigen Glauben an Christus steht," sagt Hengstenberg sehr wahr, „für den haben Krankheit, Schmerz und überhaupt alles Leid ihren Stachel verloren." Dem הוּא tritt in der zweiten Vershälfte וַאֲנַחְנוּ scharf gegenüber: während er unsre Sünde und Schuld trug, hielten wir ihn für einen um seiner eigenen Sünde willen so von Gott Gestraften. Wie die Leiden des Herrn unerschöpflich sind und sich wie ein zahlloses Heer über ihn stürzen, so kann sich der Prophet auch nicht mit einem Worte begnügen, er häuft die Worte zusammen, um den Knecht Gottes als einen Gemarterten darzustellen. Die drei beschreibenden Participien bilden eine aufsteigende Linie, die Martergestalt wird immer schärfer gezeichnet. Wir erachteten ihn für einen נָגוּעַ, für einen Geschlagenen. Eigentlich heisst נָגַע berühren, treffen, es wird gern von Gott gebraucht, der mit allerlei Leiden den Menschen trifft und heimsucht und so heisst der Aussatz kurzweg häufig die Plage, נֶגַע, z. B. 2 Reg. 15, 5, hiernach übersetzen Symmachus ἐν ἁφῇ ὄντα und die Vulgata *leprosus*. Allein es liegt kein Grund hier vor, dieses Wort in diesem beschränkten Sinne zu fassen, viel weniger aber noch haben wir dazu Recht, mit Hengstenberg diese Leiden als selbstverschuldet zu verstehen. Bei dem geplagt, wie er נָגוּעַ überträgt, soll die Beziehung auf ein selbstverdientes Leiden scharf ausgeprägt sein. Er beruft sich auf Ps. 73, 14. 2 Reg. 15, 5: allein dieser Nebensinn ist von Hengstenberg in das Wort eigenmächtig hineingetragen, es bezeichnet überhaupt jedes Leid, das uns trifft, auch das unverdiente, das unverschuldete Leiden, cf. Gen. 12, 17. Nicht bloss getroffen, geplagt hielten wir ihn, sondern auch für geschlagen von Gott; die Alten und spätere katholische Ausleger haben hier *percussum Deum* und beweisen damit, *non humanitatem tantum, sed et divinitatem Christi,* allein das ist gegen alle Grammatik. Die zu dem Particip hinzugefügte Bezeichnung ist im Sinne eines Genitivs: ein Geschlagener Gottes: zu nehmen. Der Leidende ward also für einen solchen Missethäter gehalten, an dessen Bestrafung Gott selbst sich gemacht habe; es versteht sich, dass, wenn Gott es ist, der ihn so geschlagen hat, Gott es auch ist, der ihn geplagt und der ihn so niedergebeugt hat.

Es ist gewiss eine ganz überflüssige Arbeit, wenn man die Idee der

Stellvertretung hier noch besonders ermitteln will: diese Idee ist hier so bestimmt ausgesprochen, dass, wer Augen zu sehen hat, sie hier finden muss, und dass, wer sie hier nicht findet, sie einfach nicht sehen will. Alle älteren Ausleger erkennen diese Idee, welcher das gesammte Opferwesen bei den Juden wie auch bei den Heiden entstammt ist, hier offen an; unter den neueren ist auch fast ein vollständiger Einklang, welcher eigentlich nur durch v. Hofmann's Stimme gestört wird. Denn auch jene Ausleger, welche von einer *satisfactio Christi vicaria* nichts wissen wollen, finden hier diesen Gedanken klar und fest ausgesprochen — sie fügen nur hinzu, dass der Prophet einer Vorstellung seiner Zeit, einem falschen Gedanken Ausdruck gegeben habe. Wir sind anderer Ansicht: wir sind der Ueberzeugung, dass, sobald man sich entschliesst, den einzelnen Menschen nicht rein auf sich selbst zu stellen, sondern ihn als ein integrirendes Glied an dem Gesammtleibe der Menschheit zu fassen, sobald man der Wahrheit Raum gibt, dass die einzelne Person nothwendig mit dem Ganzen organisch zusammengewachsen ist, wonach die Ethik, um mit Oettingen zu reden, auch als Socialethik zu cultiviren ist, auch die Idee der Stellvertretung sich in vollster Strenge und Schärfe ergibt.

V. 5. Und er ward um unserer Missethat willen durchbohrt und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet.

Das *Vav* ist adversativ zu nehmen, wie Michaelis schon sehr richtig anmerkt: *at ille non ob sua, ut stolida ratione putavimus, sed ob nostra crimina excruciatus et dolore exquisitissimo affectus est.* Das Subjekt wird durch das Pronomen sehr nachdrucksvoll hervorgehoben; ich glaube aber nicht, dass dadurch die Stellvertretung des Leidenden betont werden soll, was Hengstenberg's Ansicht ist. Das Pronomen hebt nur die Person des Knechtes den Andern gegenüber hervor; er steht als der Einzige da unter den Menschenkindern, Er allein. Das Particip מְחֹלָל wird von Coccejus, Michaelis und neuerdings von Hölemann von חול abgeleitet, der erstere übersetzt es mit *excruciatus*, und der letztere: in Sichwinden vor Schmerz versetzt. Wir leiten es mit den neueren Auslegern bis auf den erwähnten Einen von חָלַל ab und bleiben bei der Grundbedeutung dieses Wortes stehen: durchbohren und weisen die abgeleitete, welche von der Septuaginta schon mit ihrem ἐτραυματίσθη in Schutz genommen wird, verwunden mit Hengstenberg, Bleek, Delitzsch, Knobel ohne Weiteres ab. Aber nicht bloss durchbohrt, tödtlich getroffen, zu Tode gemartert ward der treue Knecht, sondern auch zermalmt, wie Bleek, Delitzsch, Hengstenberg und Knobel in wörtlicher Uebereinstimmung übersetzen: der letztere schreibt zu דִּכָּא, eigentlich zermalmen, d. i. zu Boden schleudern und zertreten, auf's Gröbste misshandeln (V. 10. 3, 15. Ps. 94, 5). Der Durchbohrte hat, da solches an ihm geschah, noch auf seinen Füssen gestanden, er sinkt erst zu Boden: der zu Boden Gefällte wird zertreten mit den Füssen, wird zermalmt von auf ihn gewälzten Steinen: so zeigt sich hier wieder in der Leidensschilderung ein merklicher Fortschritt. Zu beiden Participien finden sich nähere Bestimmungen in dem Grundtexte, welche im Grunde dasselbe besagen: nämlich: מִפְּשָׁעֵינוּ und מֵעֲוֹנֹתֵינוּ. Die Substantive machen keine Schwierigkeit, wohl aber die vorgehängte Präposition מִן. Delitzsch bemerkt: „da מִן bei dem Passivum nicht dem griechischen ὑπό, sondern

ἀπό entspricht, so ist nicht gemeint, dass unsere Frevel und Verschuldungen es waren, die ihn wie Schwerter durchbohrt und wie Wuchten zermalmt hatten, sondern dass er von wegen unserer Frevel und Verschuldungen durchbohrt und zermalmt war; nicht eigne, sondern unsere Frevel und Verschuldungen, die er auf sich genommen hatte, um sie an unserer Statt zu büssen, waren die mittelbare Ursache, dass er einen so grausamen und peinvoll zernichtenden Tod zu erleiden hatte.“ So im Ganzen auch Bleek.

Diese fürchterlichen Leiden — denn es hat, wie Delitzsch gelegentlich sagt, die hebräische Sprache keine stärkeren Ausdrücke, um einen gewaltsamen Martertod zu bezeichnen – erlitt der Knecht als unsere Strafe. So legt der gleichfolgende Satz selbst authentisch die Präposition מִן aus. Der Prophet sagt nämlich wörtlich: die Züchtigung unseres Friedens (war oder lag) auf ihm. Erst in der neueren Zeit hat man versucht, dem מוּסָר die Bedeutung von *poena* abzusprechen. Es ist diess nicht sowohl von rationalistischen Auslegern geschehen, denn so sagt z. E. Hitzig: die Züchtigung unseres Friedens ist nicht eine Züchtigung, die uns für unsere Moralität heilsam gewesen wäre, auch nicht eine solche, die uns zu unserem Heile dienen sollte, sondern kraft des Parallelismus eine solche, welche zu unserem Heile gereicht hat, nämlich eben dadurch, dass wir heil und unversehrt davon kämen, wie denn auch Knobel erklärt: „er trug zu unserem Heile die Sündenstrafe, indem er der göttlichen Gerechtigkeit genügte und Jahve uns nach Abbüssung der Sünden durch ihn (40, 2) wieder Glück und Heil verleiht;“ als vielmehr von solchen, welche sonst auf der gläubigen Seite stehen, aber an einem stellvertretenden Strafleiden des Herrn Anstoss nehmen. Menken hat diese Auffassung eingeleitet, Stier, v. Hofmann haben sie weiter entwickelt. Stier, welcher Herstell-Züchtigung sagt, behauptet gar, dass מוּסָר nie anders gebraucht werde, als von einer im Interesse der Zurechtbringung, der Heilung des Gezüchtigten vorgenommenen Belegung mit Leid. Allein diess ist nicht der Fall: es bedeutet auch die Strafe, die mit Schmerz und Verderben verbundene Herstellung des Rechtes an dem, welcher Unrecht gethan hat. So z. B. Prov. 15, 10 und wird von Delitzsch treffend mit אָסַר, *coercere, constringere* in Verbindung gebracht, so dass es seiner Origination nach den Begriff der thätlichen Züchtigung schon in sich schliesst. Die an dem Herrn vollzogene Strafe ist zu unserem Frieden geschehen, sollte uns zum Heile verhelfen. Und durch seine Wunden, durch seine Striemen sind wir geheilt worden, wörtlich: ist uns geheilt worden, ist uns Heilung widerfahren. Vitringa ruft hier aus: *venustissimum* ὀξύμωρον, er hat ganz recht. Die Wunden sind ein Schaden, der Heilung begehrt, und diese Wunden sind das Mittel, welches Heilung bringt. Mit Recht erinnert Delitzsch an das Wort des Hieronymus, welches sich übrigens auch bei Augustinus vorfindet und demnach ein Wort war, welches älter ist, als beide Väter, und als frommer, pointirter Spruch in der Gemeinde schon lange lebte: *suo vulnere vulnera nostra curavit.* 1 Petr. 2, 24 ist unsere Stelle citirt.

V. 6. Wir alle gingen irre wie die Schafe, ein jeglicher sah auf seinen Weg: aber der Herr liess ihn treffen die Sünde unser Aller.

Ich bezweifle, dass Calvin mit seiner Bemerkung das Richtige getroffen hat: *ut melius infigat animis hominum beneficium mortis Christi,*

ostendit, quam necessaria sit ista sanatio, cuius prius mentionem fecit. Hengstenberg freilich zollt ihm Beifall und will hier durchaus nicht die das Elend verursachende Sünde, sondern das durch die Sünde verursachte Elend abgebildet sein lassen. „Das Elend des Zustandes, sagt er, bezeichnet das Bild der zerstreuten Herde auch 1 Kön. 20, 27. Ez. 34, 4—6. Matth. 9, 36, darnach wird man an die Entbehrung der Hirtentreue denken müssen.“ Gegen Calvin und seinen Schildknappen steht aber die Gesammtheit der neueren Ausleger wie ein Mann, Knobel, Hahn, Delitzsch, Bleek und vor Allen v. Hofmann. Der ganze Zusammenhang, man übersehe doch nicht das gleichfolgende Glied dieses Verses, überführt uns, dass hier nicht die Herde in ruhender Lage, in einem Zustande, sondern in Bewegung, in Thätigkeit gedacht wird. Ausserdem entspricht das צֹּאן כֻּלָּנוּ in der zweiten Vershälfte nur dann dem כֻּלָּנוּ תָּעִינוּ, wenn in diesem letzteren ein sündiges Thun angegeben ist von uns Allen. Wir sagen desshalb mit Delitzsch: „es ist der sittliche Zustand Israel’s, der das Exil verwirkt und im Exil sich fortgesetzt hat, worauf es hier reumüthig zurückblickt. Damals, inmitten seines Sündenverderbens und Strafzustandes, glich Israel einer hirtenlosen Herde ohne Zusammenhang, es hatte den Weg Jahve’s verloren (64, 17) und ein jeder war in Gottentfremdung und Selbstsucht seinem eignen Wege zugewendet (56, 11).“ Statt zu dem aufzusehen, welcher sich zu Israel gestellt hat als der Hüter, der nicht schläft und schlummert, als der gute, treue Hirte, welcher sein Volk auf die immergrüne Aue und zu den immerfrischen Wassern führt, haben alle ihre eignen Wege eingeschlagen, sie allesammt irren auf Abwegen und diese Abwege vermehren sich noch von Tag zu Tag, wir wandten uns, klagt der Prophet, jeder seines Weges. Ohne Halt, ohne Zusammenhang unter einander, ja vielfach mit einander in Hader und Streit, ging ein jeder von uns seinen eigenen Gedanken, seinen eignen bösen Lüsten und Begierden nach. Während wir so hingingen, Sünde auf Sünde häufend, war es der Knecht Gottes, welcher nach Gottes Gnadenrathschluss in aller Stille und in dem seligen Geheimniss unergründlicher Liebe für unsere Sünde eintrat. Jehova, sagt der Prophet, liess auf ihn stossen, treffen die Sünden unser Aller. Der Chaldaeer, Jarchi und einige Andere geben schon die Uebersetzung von הִפְגִּיעַ בּוֹ, welche sich neuerdings wieder bei Rückert findet: Gott liess ihn eintreten für unsere Sünde, liess ihn vertreten, hat durch ihn unser Aller Schuld vertreten. Allein nie kommt das Hiphil in diesem Sinne vor. Nach Stier soll es heissen: Gott liess sich an ihm stossen oder brechen unser Aller Sünde, nach Hahn gar: Gott nahm unser Aller Sünde in seinen Dienst und ordnete es so, dass sie sich gegen den Heiland wendet und ihm den Tod bereitet. Mit Recht weisen v. Hofmann und Delitzsch beide Versuche als misslungen ab: Symmachus hat schon ganz richtig übertragen: *κύριος καταντῆσαι ἐποίησεν εἰς αὐτὸν τὴν ἀνομίαν πάντων ἡμῶν*, so Kimchi, Michaelis, Rosenmüller, Gesenius, de Wette, Knobel, Hengstenberg, Bleek, Delitzsch. Wenn aber der Rabbine die Sünde einem wilden Thiere gleich sich auf den Gottesknecht stürzen lässt, so scheint er mir nicht in dem Bilde zu bleiben, welches dem Propheten vorschwebte. Die Sünde ist wohl mehr als ein Stein, als eine Last vorgestellt, welche, von dem Uebelthäter weggeschleudert, ausgesandt, auf sein schuldiges Haupt wieder zurückfällt. Gut sagt v. Hofmann: „wie das Blut des Ermordeten über den Mörder kommt, indem sich die begangene Blutthat als Rache übende Blutschuld

zu ihm zurückwendet, so kommt die Sünde über den Sünder, erreicht ihn (Ps. 40, 13), trifft ihn. Als seine That ist sie von ihm ausgegangen, als ihn verurtheilende Thatsache kehrt sie verderbend zu ihm zurück. Hier aber lässt Gott nicht diejenigen, welche gesündigt haben, von dem betroffen werden, was sie gesündigt haben, sondern seinen Knecht, den gerechten, trifft es.“ Man kann sich, wenn man diese vortrefflichen Worte des Erlanger Theologen überdenkt, nur mit Delitzsch wundern, dass er schlechterdings das Leiden Jesu nicht als stellvertretendes Strafleiden fassen will. Kehrt die Sünde zu der Person zurück, von welcher sie ausgegangen ist, mit ihrer Strafe, mit dem Urtheile der Verdammniss, so sollte man denken, dass sie dann zu dem Herrn, der sich an unsre Stelle gesetzt hatte, auch in dieser Gestalt als Strafe und nicht bloss als Uebel zurückgekehrt sei.

V. 7. **Er ward gestraft, ja er ward gemartert: dennoch thut er seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinen Scherern: und er thut seinen Mund nicht auf!**

Die Uebersetzung dieses Verses hat eigentlich keine sprachlichen Schwierigkeiten, denn נִגַּשׂ, wie wir in dem Anfange des Verses lesen und nicht נִגַּשׂ, was einige Handschriften bieten, kann gar nicht als erste Person des Plurals vom Futur in Kal genommen werden, sondern ist Niphal und heisst: er ward gedrängt, bedrängt, gemisshandelt. Das Folgende וְהוּא נַעֲנֶה bereitet auch keine grossen Verlegenheiten: es ist auch Niphal und man hat nur die Wahl zwischen der Uebertragung: er ward gebeugt, niedergedrückt, gemartert, oder er beugte, er demüthigte sich selbst. Für die letztere Bedeutung erklären sich Steudel, Hengstenberg in der ersten Auflage seiner Christologie, v. Hofmann, Maurer, de Wette, Ewald, Delitzsch: für die andere aber Gesenius, Umbreit, Hitzig, Hengstenberg in der zweiten Auflage, Bleek, Knobel. Ich schliesse mich diesen Letztgenannten an: es scheint mir nämlich Hengstenberg ganz richtig gegen die erste Auffassung einzuwenden, dass die zwei eng an einander gereihten Niphal nicht das eine Mal passiv und das andere Mal reflexiv genommen werden können. Sonst ist alles glatt, denn dass der letzte Satz grammatisch nicht auf רחל bezogen werden kann, was Luther und noch Gesenius gethan haben, versteht sich von selbst, da jenes Substantivum ein Femininum ist, wie es ja das Mutterschaf bezeichnet. Nicht auf das Masculinum שֶׂה, welches viel zu weit entfernt ist, blickt dieser masculinische Zusatz, sondern auf den Knecht Gottes, der mit einem Lamm und einem Mutterschafe verglichen wird, und nimmt so bedeutungsvoll die dem Vergleiche vorgeschickte Bemerkung refrainartig wieder auf. Nur die Verbindung der einzelnen Aussagen ist ungewiss. Man kann mit Hengstenberg nach dem ersten Worte dieses Verses schon ein Punktum setzen, man kann dieses aber auch zwei Worte weiter zurück machen. Man kann aber auch dieses erste Punktum in ein Kolon verwandeln und mit Knobel, Gesenius, Umbreit sagen: gedrängt ward er und war doch geplagt, so dass die beiden ersten Sätze eine Antithese bilden, oder mit de Wette die Antithese so bilden: da er doch sich demüthigte. Es lässt sich aber am Ende auch mit Delitzsch jedes grössere Satzzeichen nach dem zweiten Satze streichen, und dann würde dem ersten Satze: gemisshandelt ward er, Alles, was in unserem Verse nachfolgt, als Nachsatz, oder besser als näherer Bestimmungssatz sich zur Seite fügen in

dem Sinne: während er willig litt und seinen Mund nicht aufthat. Es geht aber wohl auch an, nach den ersten beiden Sätzen ein grösseres Satzzeichen zu setzen und die folgende Rede nicht *uno tenore* sich ergiessen zu lassen, wie Hengstenberg z. B. überträgt: er ward bedrängt und da er geplagt ward (Hitzig gibt ähnlich: und obschon gequält, that er u. s. w.), thut er seinen Mund nicht auf. Ich folge hier Bleek und ziehe die beiden ersten Sätze, die drei ersten Worte unseres Verses eng zusammen: und betrachte das ו, welches den dritten Satz anfängt, als ein adversatives, einen Gegensatz einleitend. Obschon der Gottesknecht so misshandelt wird, so thut er seinen Mund doch nicht auf, er leidet stumm, in schweigendem Gehorsam, ohne dass sein Mund zu einer Klage über seine Leidenslast, zu einer Anklage seiner Dränger sich aufthut, ergeben und geduldig die empfindlichsten Misshandlungen und Martern. Wie ein Lamm leidet er still, stumm und geduldig, wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird, wie ein Schaf, welches unter den Händen seiner Scherer hin- und hergeworfen, gedrückt und gezwackt, ganz stumm ist. Der erste Vergleich deutet an, dass der Knecht Gottes auch zu einer Schlachtbank geführt wird: der ganze Zusammenhang legt es ausserordentlich nahe, hier nicht an eine gewöhnliche Schlachtung zu denken, die einem gemeinen Schafe widerfährt: dieses Schaf trägt ja die Sünde und Schuld auf seinem Leibe, unsere Strafe liegt ja auf ihm und so denken wir mit den alten Auslegern und mit neueren, wie Vitringa, Michaelis, Hengstenberg, Delitzsch, Stier u. A. an das Osterlamm, welches ja auch zur Sühnung der Sündenschuld der Israeliten geschlachtet wurde. Johannes der Täufer, welcher die Worte Jesaja 40, 3 als seine Legitimation erkannte, schaut den Herrn Jesus in diesem Lamme vorgebildet und nennt ihn mit Bezug auf diese Stelle *ὁ ἀμνὸς τοῦ ϑεοῦ*, Joh. 1, 29. Weil es in diesem Zusammenhange nicht auf die Darstellung des stellvertretenden Leidens des Knechtes Gottes abgesehen ist, sondern nur seine unbeschreibliche Geduld und Sanftmuth zur Anschauung gebracht werden soll, tritt neben das Thier, das als Opfer geschlachtet wird, das Mutterschaf, welches nur geschoren, des Seinen, gleichsam seiner Habe und seines Gutes, gewaltsam beraubt wird. Es bedarf kaum der Erwähnung, wie dieser an dem Leidensbilde des Gerechten so hervorstechende Zug aus der Passion des Herrn ebenfalls scharf als ein Hauptzug hervortritt. Vgl. Matth. 27, 12—14. 26, 62. Marc. 15, 5. Luc. 23, 9. Joh. 19, 9. 1 Petr. 2, 23.

V. 8. Durch Angst und Gericht ward er hinweggenommen, und sein Geschlecht — wer denkt daran! Denn er ward aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen, um die Missethat meines Volkes ward er geplagt.

Ein höchst schwieriger Vers! Fast jeder Ausleger bringt eine neue Auslegung. Ich muss für das Erste bekennen, dass ich nicht im Stande bin, in diesem Verse den Wendepunkt in dem Geschicke des Knechtes Gottes zu sehen, da sein Weg aus der Tiefe der Erniedrigung nun auf ein Mal zu der höchsten Höhe der Verherrlichung hinaufführt. Diess ist die Ansicht der älteren christlichen Ausleger, welche von Hengstenberg in unseren Tagen am entschiedensten wieder befürwortet ist. Ich kann hier nur eine fortgesetzte Beschreibung der Niedrigkeit des Knechtes Gottes finden und behaupte mit Bleek, dem Knobel, Hitzig, Maurer, Ewald, de Wette muthig zur Seite stehen, dass der schmähliche Tod, die Hoffnungslosigkeit des Knechtes Gottes und seiner Sache hier ergreifend geschildert wird.

Die mit den beiden Substantiven, mit welchen unser Vers anhebt, verbundene Präposition מִן ist nicht mit der Vulgata, Luther, Calvin, Vitringa, Michaelis, Koppe, Gesenius im Commentar, Umbreit, Rückert, Stier, Delitzsch, Cheyne, Hengstenberg, welchen die beiden Rabbinen Jarchi und Kimchi zustimmen, auf die Befreiung des Knechtes Gottes aus seinen Leiden und Martern zu beziehen: der ganze Zusammenhang führt darauf, dass hier nicht das Ende der Leiden, sondern im Gegentheile eine neue Steigerung der Leiden vorgeführt wird. Aus dem לֻקַּח lässt sich nicht erschliessen, was Hengstenberg daraus nimmt, dass es nämlich eine Wegnahme des Knechtes war ähnlich jener, welche dem Henoch und dem Elias zu Theil ward: denn der Vertreter dieser Ansicht hat übersehen, dass in jenen beiden Stellen (Gen. 5, 24 und 2 Reg. 2, 9 und 10) das לָקַח seine nähere Bestimmung alle Mal bei sich stehen hat. Gott ist als der Wegnehmende bezeichnet, es fehlt auch an der ersten Stelle die Bemerkung nicht, dass Gott ihn zu sich entführt habe, denn er war nirgends mehr. Hier aber steht kein erklärendes Wort dabei, Gott ist auch nicht als der Handelnde bezeichnet: ich verstehe desshalb mit Rosenmüller, Gesenius (in der Uebersetzung), Hitzig, Maurer, Ewald, de Wette, Knobel, Bleek, v. Hofmann die Präposition מִן im Sinne von *ἐκ*, wie es häufig vorkommt, und finde in לֻקָּח hier keinen andern Sinn als in 52, 5. Ezech. 33, 4. 6. Jerem. 15, 15, nämlich die Angabe, dass er hinweggerissen, von der Erde hinweggerafft worden sei und zwar so, dass Drangsal und Gericht ihn vom Leben zum Tode beförderten. Es ist nicht nöthig, עֹצֶר in dem Sinne von Gefängniss zu nehmen, das Wort bezeichnet jede *angustia,* jede Bedrängniss: diese Bedrängniss war aber nicht eine mit einem Tumulte, einem Aufruhre oder dergleichen etwas verbundene, sondern es ist ihm der Process gemacht worden, er ist von seinen Widersachern, von seinen Bedrängern in's Gericht geschleppt worden und man hat ihn *in optima forma*, in Form Rechtens zum Tode verdammt. Jedermann sieht, wie genau sich diese Weissagung in dem Herrn erfüllt hat.

Die Auslegung des folgenden Satzes muss von dem Worte דּוֹר ausgehen und wir thun gut, sofort die diesem Worte fälschlich zugeschriebenen Bedeutungen kurzer Hand abzuweisen. Luther übersetzt bekanntlich dieses Wort mit: Lebenslänge, hierin war ihm Jarchi schon vorausgegangen, ihm folgten Calvin, Grotius und selbst Vitringa: Hitzig sagt: Lebensgeschick — allein nie bedeutet דּוֹר dieses, es kann diess auch unter keinem Fall bedeuten, denn das Wort leitet sich von einem Stamme ab, der mit dem arabischen *daur, dahr,* Umlauf, Zeitperiode verwandt ist. Da das Zelt unten auf der Erde einen Kreis beschreibt, so könnte דּוֹר dem arabischen *dâr* entsprechend die Wohnung, die Ruhestätte sein. In diesem Verstand wird es nun hier von Knobel genommen. Er schreibt zu dieser Stelle: „man nehme דּוֹר als Wohnung wie 38, 12 und übersetze: und seine Wohnung, wer bedenkt, d. h. so wenig man über seine Zustände im Leben und über seinen Tod nach Ursache und Bedeutung die rechte Ansicht hat, ebenso wenig bedenkt man, wie wenig ihm die Stätte zukommt, welche der Dahingeraffte zur Wohnung erhalten hat.“ Im Folgenden soll sich der Prophet dann näher über die Wohnung erklären, welche der fromme Knecht erhalten; wer bedenkt den Umstand, dass er weggenommen ward aus dem Lande der Lebendigen, d. i. dass er dem Grabe verfiel, während er zum Lohne für seine Frömmigkeit doch leben, stets leben sollte, und den Umstand,

dass ob der Missethat meines Volkes der Schlag ihn traf, d. h., dass er gerade ein Grab erhielt wie Missethäter, während er doch wenigstens ein ehrenvolles Grab verdiente. Hupfeld leugnet zu Ps. 49, 20, dass דּוֹר das Grab bedeuten könne: lassen wir diese Bedeutung auch zu, so muss Knobel doch willkürlich in diese Worte erst seinen Gedanken hineintragen. Wir dürfen דּוֹר nur im Sinne von *γενεά* fassen, es bedeutet entweder das gleichzeitige Geschlecht, die Zeitgenossenschaft, die Mitwelt, oder aber auch das gleichgesinnte Geschlecht, die Gesinnungsgenossenschaft, die Art. Man hat es mit beiden Auffassungen hier versucht: nimmt man das Wort in der ersten Bedeutung, so fasst man das davorstehende אֶת־דּוֹרוֹ entweder als voranstehenden *casus absolutus*, sein Geschlecht, seine Zeitgenossen anlangend, wer bedachte u. s. w.: so Koppe, Martini, Hensler, Gesenius, Rosenmüller, oder als adverbiellen Accusativ, wie Delitzsch „unter seinen Zeitgenossen", oder endlich als Präposition = *cum, inter*, so Umbreit, Ewald, Luzzatto. Allein, wenn es heissen sollte: unter seinen Zeitgenossen, müsste statt אֵת stehen בְּ. Gegen den *accusativus absolutus* hat Bleek Bedenken, und der adverbielle Accusativ, den Delitzsch proponirt, will uns nicht gefallen, er ist äusserst selten und hier mit nichts indicirt. Das Nächstliegende ist es ohne alle Frage, אֵת als Zeichen des Accusativus zu nehmen und denselben von dem Zeitworte abhängig zu machen, zwar behauptet Rosenmüller, dass שִׂיחַ nicht mit demselben verbunden werde, sondern das Objekt mit בְּ zu sich nehme, allein er irrt sich, was aus Ps. 145, 5, den Bleek und Hengstenberg anziehen, deutlich ersehen wird. Nehmen wir aber diesen Zusammenhang an, so lässt sich das Hauptwort nicht länger mit „Zeitgenossenschaft" übertragen, denn es gibt hier keinen Sinn: seine Zeitgenossenschaft, wer bedachte dieselbe: דּוֹר muss dann in seiner andern Bedeutung gleich Geschlecht, Art verstanden werden. Wenn nun Hengstenberg übersetzt: sein Geschlecht — wer kann es ausdenken, und diess dann weiterhin so auslegt, dass hier an die dem Abraham gegebene Verheissung (Gen. 13, 16) angespielt werde: so können wir ihm und seinen Gesinnungsgenossen nicht beitreten, denn dieser Gedanke folgt erst in der folgenden grossartigen Antithese im 10. Verse. Ich schliesse mich daher unbedingt Bleek an, welcher überträgt: wer denkt wohl an sein Geschlecht, wer meint, dass er nicht gänzlich ausgerottet sei; wer glaubt, dass er Samen, Gesinnungsgenossen, ein gleichartiges Geschlecht nach sich haben wird. Man hält ihn und seine Sache für verloren: Alles ist aus mit ihm. Den nun mit כִּי angehängten Satz kann ich nicht zu dem vorigen Satze in ein solches Abhängigkeitsverhältniss bringen, dass er aussage, was man gedacht habe. Diess thun Alle, welche אֵת nicht als Zeichen des vom Zeitwort regierten Accusativs betrachten: sie sagen: die Zeitgenossen bedachten nicht, dass er getödtet sei, dass er ob der Sünde des Volkes gestraft sei. Allein diese Verbindung ist nicht nur nicht langathmig und schleppend, sondern auch verkehrt, sinnlos. Die Worte „wegen der Sünde meines Volkes" gehören nicht zum ersten, sondern zum zweiten Gliede des Parallelismus und so gibt das erste Glied in dieser Verbindung nur die matte und den Hauptpunkt gar nicht treffende Klage, wer bedachte, dass er gestorben ist! Rosenmüller will so helfen, dass er das erste כִּי als Zeitconjunction betrachtet: wer war unter seinen Zeitgenossen, der, als er aus dem Lande der Lebendigen fortgerafft ward, dachte: um der Sünde meines Volkes willen traf ihn Strafe? Doch ist das auch schleppend und

ungehörig, eine und dieselbe Partikel kann nicht gut in verschiedenem Sinne in gleich auf einander folgenden Sätzen genommen werden. Wenn Maurer und Gesenius im Thesaurus unter שִׂיחַ diese beiden Sätze mit כִּי nicht auf den Knecht, sondern auf sein Geschlecht beziehen: so gerathen sie mit sich selbst in Widerspruch: der Knecht ist ihnen ja Collectivperson sämmtlicher Gerechten Israel's, also ist sein Geschlecht, er selbst der Knecht. Hengstenberg findet in diesen Sätzen den Grund, wesshalb der Knecht einen solchen Lohn empfängt, wesshalb ihm, nachdem er zu Gott entrückt ist, ein so unsäglich grosses Geschlecht zu Theil wird. Wir finden hier auch eine Grundangabe, aber davon, dass die Leute meinten, es sei mit dem Gottesknechte und seinem Samen aus. Niemand schätzte ihm eine Zukunft, eine geistliche Nachkommenschaft zu: denn weggerafft ward er aus dem Lande der Lebendigen, ob meines Volkes Sünde ward ihm Plage, traf ihn Gottes Zorn. So übersetze ich den letzten Satz. Das Wort לָמוֹ, welches in der Poesie für לָהֶם steht, also eine Pluralform von Haus aus ist, macht hier Schwierigkeiten. Man sucht derselben Herr zu werden, entweder so, dass man mit v. Hofmann und Oehler übersetzt: ihnen zur Strafe (keiner der Zeitgenossen erkannte, was sie um ihrer Sünde willen damit betroffen habe, dass sie sich seiner durch gewaltsamen Tod entledigt hatten), oder so, dass man mit Seb. Schmid, Michaelis, Kleinert, Hölemann sagt, ob (es wird zu diesem Nomen von dem vorhergehenden Substantive die Präposition מִן ergänzt) der Plage, ob der Strafe, welche ihnen gebührte, oder mit Hävernick und Hengstenberg: wegen der Frevel meines Volkes, deren die Strafe: allein alle diese Auswege sind gezwungen. Wir dürfen לָמוֹ auf den Knecht sich beziehen lassen und sind doch nicht genöthigt, diesen als ein Collectivindividuum hier zu nehmen, auf welches sich ohne alle Schwierigkeit ein Suffix des Pluralis beziehen kann: 44, 15 gebrauchte ja Jesaja schon לָמוֹ pathetisch für לוֹ. Die Lesart לַמָּוֶת, welche übrigens die Septuaginta *εἰς θάνατον* schon hat und von Houbigant, Capellus, Kennikot, Lowth, Michaelis empfohlen wird, ist nur Correctur.

V. 9. Man gab bei Gottlosen ihm das Grab und bei dem Reichen in seinem Tode: wiewohl er Niemand Unrecht gethan hat und kein Betrug in seinem Munde gewesen.

Die Auslegungen der ältesten Exegeten sind kaum zu gebrauchen: bringt doch ein Michaelis hier folgenden Sinn heraus: *posuit (Deus vel Messias) impios (a lege Dei damnatos) in sepulcro suo, ut consepulti ipsi, vi meriti ipsius a peccatis liberi resurgerent, et divitem reddidit ipsum (Christum) pater, vel patrem filius divitem fecit.* Schon die Septuaginta sah אֶת als Zeichen des Accusativus an: es ist hier aber Präposition: bei den Gottlosen, bei dem Reichen. Es lässt sich יִתֵּן persönlich, aber auch unpersönlich nehmen: v. Hofmann und Hahn sehen עַמִּי als Subjekt an, Maurer gar den Knecht Gottes: Andere denken wie die LXX an Gott. Am sichersten ist es, mit Gesenius, de Wette, Knobel, Delitzsch, Hengstenberg, Bleek zu sagen: man gab ihm bei den Frevlern sein Grab. Er ward also im Tode noch beschimpft, man gönnte ihm kein ehrliches Begräbniss, man wies ihm an der Stätte, wo Missethäter eingescharrt wurden, sein Grab an. Denn die Missethäter erhielten ein schimpfliches Begräbniss, cf. Joseph. Arch. 4, 8, 6: *ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι' ἡμέρας καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω.* Das zweite Hemistich lautet: und bei einem Reichen (gab man ihm sein Grab, was mit Recht Hengstenberg, Bleek, De-

litzsch hinzudenken) in seinem Tode. Hier aber stösst man sich theils an dem עָשִׁיר, theils an dem בְּמֹתָיו. Das erstere Wort heisst reich, aber man wird es hier nicht gut mit Vitringa, Clericus, Lowth, Koppe, Reinkens, Stier, Hengstenberg, Delitzsch so fassen können, da es zu den Gottlosen in Parallele steht, wie sehr auch die Thatsache, dass der unter die Missethäter gerechnete Herr in das Felsengrab Joseph's von Arimathia kam, welcher ausdrücklich als ἄνθρωπος πλούσιος (Matth. 27, 57) bezeichnet wird, zu Gunsten spricht. Hier muss עָשִׁיר einen reichen Frevler, einen Gottlosen bedeuten, das haben Luther, Calvin *(divites autem intelligit violentos)* schon ganz richtig gefühlt und ist dann von Gesenius, Umbreit, Knobel, Hitzig, Bleek entschieden behauptet worden. Um einen entsprechenden Sinn zu gewinnen, hat man (Martini, Hitzig u. A.) die arabische Sprache zu Hülfe gezogen, allein mit so wenig Glück, dass Ewald statt עָשִׁיר empfiehlt עָשִׁיק zu lesen und Böttcher gar עֹשֵׂי רָע in Vorschlag bringt. Mir ist es nicht recht klar geworden, wie man Bedenken tragen kann, עָשִׁיר mit diesem bösen Nebensinne zu nehmen: wenn es fest steht, dass in dem Alten Testamente die Frommen vielfach die Armen genannt werden, ein Sprachgebrauch, welcher den Ebioniten später ihren Namen verlieh, so versteht es sich ja von selbst, dass der Reiche als das Gegentheil des Armen, des Frommen, der Gottlose sein muss. Bei den Bösen, den Unfrommen wies man dem Knechte Gottes seine Stätte an, בְּמֹתָיו. Es wird nicht nöthig sein, dieses Wort anders zu punktiren, dass man es für den Plural von בָּמָה, der Hügel, nehmen und demgemäss übersetzen kann: bei dem Reichen, dem Bösen gab man ihm seinen Todeshügel: diese Erklärung wird von Aben Esra schon erwähnt, Zwingli, Oecolampadius, Drusius, Iken, Lowth, Martini, Gesenius (Thesaurus), Ewald, Beck, Böttcher, Bleek befolgen sie. Allein בָּמָה heisst nie, wie Knobel versichert, der Grabeshügel. Wir leiten diese Form von מָוֶת mit der LXX, Hieronymus, Rosenmüller, Gesenius (Commentar), de Wette, Umbreit, Maurer, Hitzig, Knobel, Stier, Hengstenberg, Delitzsch u. A. mehr ab. Der Plural von מָוֶת findet sich auch Ezech. 28, 10: den Tod der Unbeschnittenen sollst du sterben, und wir haben hier einen *pluralis exaggerativus* mit Delitzsch anzuerkennen.

Diess Alles widerfuhr aber dem Knechte, nicht weil, wie Stier, Delitzsch und Hengstenberg עַל wiedergeben, sondern bei dem, dass er, obwohl er, trotzdem dass er (so Gesenius, Knobel, Bleek) weder mit Werken, noch mit Worten sich verfehlt hatte, also ganz unschuldig war. Vgl. 1 Petr. 2, 22.

V. 10. Aber dem Herrn gefiel es, ihn zu zerschlagen, und schlug ihn mit Krankheit. Wenn seine Seele ein Schuldopfer setzen wird, so wird er Samen haben und in die Länge leben und Gottes Gefallen wird durch seine Hand fortgehen.

Jetzt erst tritt die Katastrophe ein, welche Alles umwandelt: aus der Niedrigkeit kommt der Knecht jetzt zur Herrlichkeit, aus der Bedrängniss zum seligen Genusse, aus dem Tode zu dem ewigen Leben. Den Schmerzenslohn des gerechten Knechtes schildern diese Verse 10—12: er ist seinem Leiden ganz entsprechend: wie dieses ohne Mass ist, so auch ohne Mass der Lohn.

Die ersten vier Worte dieses Verses bieten für die grammatische Auffassung Schwierigkeiten. Nach den Masorethen gehören die drei ersten

Worte eng zusammen und das vierte steht asyndetisch für sich allein. Die drei ersten Worte geben einen vollständigen, passenden Sinn: Jehova gefiel es — nach dem Gnadenrathschlusse, welchen er gefasst hatte zur Erlösung der Menschheit, es wird somit das ganze Versöhnungswerk auf die göttliche Gnade, auf das *beneplacitum* Gottes als auf seine letzte Wurzel zurückgeführt — ihn, den frommen Knecht, so zu zermalmen, so zu Nichts zu machen, absichtlich ist das in V. 5 gebrauchte Zeitwort hier wieder gesetzt. Das vierte, asyndetisch drangeschobene Wort הֶחֱלִי lässt sich dann nur mit Vitringa, Michaelis, Rosenmüller, Gesenius, de Wette, Knobel, Stier, Hahn, Delitzsch, Bleek als ein aramäisirend gebildetes Präteritum Hiphil nehmen; wo י statt ה steht. Es ist dann freilich der Wegfall des Suffixums hart, aber doch nicht zu hart. Rosenmüller und Bleek vermeiden diese Härte dadurch, dass sie aus dem vorhergehenden Satze zu diesem Zeitworte דַּכְּאוֹ suppliren: Gott machte schwer sein Zermalmen. Allein man wird dieses הֶחֱלִי nicht anders nehmen dürfen, als man das Verbum in den vorhergehenden Versen genommen hat. Martini, Gesenius, und jetzt wohl auch Hengstenberg, ziehen sich so aus der Verlegenheit, dass sie חָפֵץ regieren lassen הֶחֱלִי und von diesem Worte, welches sie für ein Gerundium dem Sinne nach halten, erst דַּכְּאוֹ abhängig machen: allein dann hätte die Wortfolge eine andere sein müssen. v. Hofmann betrachtet חָפֵץ als Adjektiv: der gnädige Jehova hat ihn schwer geschlagen: aber auch das will nicht recht gehen: Hitzig und Beck fassen gar הֶחֱלִי als Substantiv: Gott hat nach seinem Wohlgefallen ihn mit Krankheit geschlagen, wie die Vulgata (*et Dominus voluit conterere eum in infirmitate* — die Septuaginta hat gar *καθαρίσαι αὐτόν*) und Luther schon übertragen. Allein dann müsste das Wort ganz anders punktirt werden. Es wird die angenommene Uebersetzung immer noch die leichteste sein.

Schwieriger aber ist noch das folgende Satzglied: es fragt sich, was das Subjekt ist. Das Zeitwort תָּשִׂים kann die zweite Person Masculini, aber auch die dritte Person des Femininums sein. Sieht man hier die zweite Person, so wäre zu übersetzen: wenn (denn אִם ist trotz Bleek weder gleich: da, nachdem, noch gleich: obschon, wenn auch, wie Knobel will: es setzt allerdings etwas Problematisches und noch Zukünftiges hin und nicht etwas, was sich schon begeben hat und noch begibt; wir also werden von dem Propheten in die Zeit hineinversetzt, da solches zu geschehen anfing) du setzest seine Seele zum Schuldopfer. Wer ist dann aber dieses du? v. Hofmann sagt: das Volk; Ewald: der Knecht Gottes; Hitzig und Bleek: Gott selbst. Allein keins will sich recht schicken: von Gott ist in der dritten Person fortwährend die Rede, ebenso ist der Knecht nie direkt angesprochen und hat das Volk, das den Knecht dem Tode überantwortete, ihn in der Absicht, damit ein Schuldopfer darzubringen, dahingesetzt? Das Nächste und Einfachste ist es, das Verbum als dritte Person zu fassen, dann ist נַפְשׁוֹ Subjekt: wenn seine Seele setzt אָשָׁם ein Schuldopfer: denn das Verbum will sich nicht — was Gesenius und Knobel allerdings versucht haben — intransitiv nehmen lassen = wenn seine Seele zum Schuldopfer gemacht ist. So Coccejus, Vitringa, Maurer, Stier, Umbreit, de Wette, Rosenmüller, Beck, Delitzsch, Oehler, Philippi, Hengstenberg; nur glaube ich nicht, dass man mit dem letzteren sagen darf, dass das formelle Subjekt das materielle Objekt ist. Freilich ist dann nicht ausgesagt, was das ist, welches seine Seele als אָשָׁם, das ist als Schuldopfer, als Ersatz, als *satisfactio vicaria*, als

ἀντίλυτρον einsetzt, darsetzt, hingibt und opfert: allein aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, dass er es selbst ist, dass er seine eigene Person, sein eigenes Leben, seine eigene Seele Gott als Busse für unsere Schuld darbietet. Von den Sündopfern sind die Schuldopfer streng zu scheiden, während, wie Bähr, Hengstenberg, Kurtz, Delitzsch, v. Hofmann ausführen, durch das Sündopfer die Sünde nur gesühnt wird, soll durch das Schuldopfer Gott ein Ersatz, eine *satisfactio* geleistet werden.

Wenn der Gottesknecht dieses Opfer darbringen wird, so wird dieses Opfer für ihn einen vollständigen Umschlag zur Folge haben. Gottes Wohlgefallen ist es, dass er dieses Opfer bringe und Gott wird ihm, sobald er es ihm gebracht hat, auch sein Wohlgefallen in der augenscheinlichsten Weise beweisen. „Bei den Hebräern, sagt Bleek sehr gut, galt beides, ein langes Leben und Nachkommenschaft, als ein besonderer Segen Gottes und als Beweis seines Wohlgefallens, wie es als Wirkung des göttlichen Fluches betrachtet ward, wenn ein Mensch frühzeitig weggerafft ward und ohne Nachkommenschaft. So wird nun hier vom Knechte Gottes in der bildlichen Darstellung seines Geschickes wie des eines einzelnen Menschen verkündigt, dass er mit langem Leben und Nachkommenschaft werde gesegnet werden, dass also das wahre Volk Gottes, so sehr es auch seinem Untergange nahe schien, fort und fort bestehen und sich immer mehr mehren werde.“ Die letzten Worte unterschreibe ich nicht so ohne Weiteres, denn die Gottesverheissung, welche auf den Knecht Gottes geht, gilt ihm, der einzelnen Person, dem typischen Christus zuvörderst und dann erst den Seinen. Die Septuaginta übersetzt nicht richtig: *ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον* (ihr nach die Vulgata: *videbit semen longaevum),* was Lowth wieder aufgegriffen hat: der Knecht Gottes ist Subjekt, seine Tage werden gelängert, er selbst wird lange leben. Wir finden hier nicht mit Knobel u. A. die Verheissung, dass die kleine Herde Gottes trotz des Martertodes so vieler ihrer Glieder fort und fort leben und bestehen wird: sondern mit allen kirchlichen Auslegern alter und neuer Zeit die bestimmte Verheissung, dass der Knecht Gottes, trotzdem dass er hingerichtet wird zum Tode, doch am Leben bleibt, dass er also von den Todten auferstehen wird. Er lebt wieder auf und wer kann seines Lebens Länge ausreden? Er bekennt sich ja selbst als: *ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Apoc. 1, 18. Und durch die Hand dieses ewig lebenden Knechtes wird Gottes Wohlgefallen fortgehen. Knobel übersetzt חֵפֶץ mit Geschäft, was es nie bedeutet, es ist Gottes gnädiger Wille, der wird fortgehen, bestimmter noch nach der Wurzelbedeutung von צָלַח nach Delitzsch, er wird einen zum schliesslichen Ziele hindurch dringenden, unaufhaltsamen Fortgang haben. Es ist sicher nicht wohlgethan, mit Martini und Bleek dieses Futurum, welches sich an drei Futura anschliesst, als Präsens, am Ende gar als Präteritum zu fassen. Sehr gut hebt Hengstenberg hervor, dass der Gedanke, dass in dem Opfertode des Knechtes Gottes eine belebende Kraft liege, dass er gerade dadurch seine Kirche gründen wird, hier bestimmt ausgesprochen werde: ich möchte noch einen Schritt weiter gehen: der Opfertod des Knechtes wird hier als das Centrum seines Lebens, als die Thatsache, die wahrhaft Epoche macht, dargestellt.

V. 11. Darum, dass seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben und durch seine Er-

kenntniss wird der Gerechte, mein Knecht, Viele gerecht machen, und ihre Sünden wird er tragen.

Unter der עֲמַל נַפְשׁוֹ können wir nach dem Contexte nichts anders verstehen, als diese Arbeit des Knechtes in dem Leiden und in dem Sterben: über die vorgesetzte Präposition מִן lässt sich aber streiten. Martini und Rosenmüller früher nehmen es = *post*, allein das geht nicht, wie Beck zu dieser Stelle ausführt; Rosenmüller zuletzt, Gesenius, de Wette, Umbreit, Steudel, Knobel, Hendewerk, Beck aber = *ex*, frei von dem Ungemach: am besten wird es sein, da diese Verse von dem verdienten Lohne des Knechtes Gottes handeln, hier die Grundangabe zu sehen, warum ihm solch ein Lohn nach Gebühr zufällt. So die Vulgata, Luther, Coccejus, Vitringa, Hengstenberg, Delitzsch, Bleek. Der Lohn wird in den Worten für's Erste beschrieben יִרְאֶה יִשְׂבָּע: diese asyndetisch zusammengeordneten Zeitwörter gehören also eng zusammen: er wird schauen und daran sich sättigen, er wird die Fülle schauen und haben. Was er schaut, was er vollauf hat, wird nicht angegeben: einige Ausleger, wie Beck, haben desshalb aus dem 10. Verse das Fehlende entlehnt: er wird sehen Nachkommen, er wird sich sättigen an langem Leben: Andere, wie die Septuaginta, Symmachus, Aquila, Theodotion, Syrus, Martini, Jahn, Steudel, Maurer belegen das folgende Wort mit Beschlag und lassen ihn nun sich sättigen an der Erkenntniss Gottes, so Martini, oder an seiner eigenen Weisheit, so Maurer: oder an der Anerkennung, welche er nun findet, so Jahn und Steudel. Allein ist durch den Context nicht schon deutlich genug verrathen, woran sich der Blick des Gerechten, der Leiden und Tod überwunden hat, erlabt? In dem folgenden Satze wird das Subjekt nicht in der gewöhnlichen Wortfolge beigebracht, das Eigenschaftswort ist vor das Substantiv getreten, der Gerechte und dazu steht mein Knecht, als Apposition: es ist diess geschehen, um auf צַדִּיק den ganzen Ton zu lenken. Von diesem Gerechten wird nun gesagt, dass er gerecht machen werde Viele durch seine Erkenntniss. Die Verbindung des Zeitwortes יַצְדִּיק mit לְ ist entweder so zu erklären, dass man das Wort im Sinne von „Gerechtigkeit verschaffen" mit Delitzsch und Hengstenberg nimmt, oder dass man den späteren Sprachgebrauch zu Hülfe zieht, in dem, wie im Aramäischen, der Accusativ und Dativ häufig mit einander verwechselt werden. Der Gerechte macht nun Viele gerecht, an diesem Worte stossen sich etliche, sie wünschten, Alle hier zu finden. Nur Viele macht der Knecht gerecht, nicht Alle, aber nicht Wenige: der Einzelne eine ganze Menge. Er macht aber gerecht בְּדַעְתּוֹ, durch seine Erkenntniss, Weisheit. Das ist auffallend in hohem Grade, denn in dem ganzen Kapitel ist von einer Einwirkung des Herrn auf unser Erkennen ebenso wenig die Rede, als von einem Erkennen des Herrn von unsrer Seite aus. Das Suffixum aber lässt sich entweder so fassen, dass es *per scientiam sui* oder *per scientiam suam* heisst. Das Erstere wird von Coccejus, Clericus, Vitringa, Michaelis, Dathe, Hengstenberg, Stier, Oehler, Philippi behauptet, das Andere aber von Knobel, Beck, Bleek, Delitzsch. Hahn bezieht das Suffix gar auf den Samen: der Knecht macht gerecht, indem der Same zur Erkenntniss gelangt, also durch dessen Erkenntniss. Die erstere Auffassung liegt nicht am nächsten: macht der Knecht gerecht durch seine Erkenntniss, so sollte man denken, dass diese Erkenntniss ihm selbst zukommt. Dass der Knecht Gottes auch als Prophet waltet, erhellt aus 42, 4. 6. 49, 6. 51, 4. 61, 1 ff.: aber diess ist

nirgends in dem Zusammenhange hier betont und kann nicht auf ein Mal ganz unvermittelt wie von heiterem Himmel hereinfallen. Hier operirt der Knecht, welcher sonst auch Prophet ist, ausschliesslich als Priester, der Opfer zugleich ist; ich beziehe desshalb mit Delitzsch בְּדַעְתּוֹ auf das priesterliche Wissen des Knechtes, auf die Erkenntniss, welche er als Priester besitzen musste, über die Art und Weise, wie er unsre Sünde tragen und unsre Schuld ersetzen konnte. Mal. 2, 7. Dan. 12, 3. Jesaj. 11, 2 ist zu vergleichen. Delitzsch sagt trefflich: „er kennet Gott, mit dem er in Liebesgemeinschaft steht, er kennet seinen Liebesrathschluss und Gnadenwillen, in dessen Vollzug sein in den Tod gehendes und aus dem Tode hervorgehendes Leben aufgeht, und vermöge dieser auf selbsteigenster und unmittelbarster Erfahrung beruhenden Erkenntniss wird Er der Gerechte den Vielen, d. i. der grossen Menge (הָרַבִּים wie Dan. 9, 27. 11, 33. 39. 12, 3. Ex. 23, 2), also seinem ganzen Volke und darüber hinaus der ganzen Menschheit (soweit sie heilsempfänglich ist) = *τοῖς πολλοῖς*, Röm. 5, 19 (vgl. *πολλῶν* Matth. 26, 28), zu dem rechten gottgefälligen Stande und Verhalten verhelfen.“ Zu diesem Satze tritt nun gleichfalls, das Zeitwort im Futurum, diese Aussage: und ihre Sünden — er wird sie tragen. Es ist nicht verstattet, dieses Futurum in ein Präteritum, wozu Bleek noch die grösste Lust verspürt, zu verwandeln; es sagt unser Satz etwas aus, was der Knecht thun wird in alle Ewigkeit hinein. Gesenius findet hier nun nichts weiter, als dass derselbe den Menschen die Bürde ihrer Sünden tragen helfen werde, indem er ihnen durch Besserung Vergebung schaffe: Hieronymus bemerkt schon gut: *et iniquitates eorum ipse portabit, quas illi portare non poterant et quarum pondere opprimebantur*, ähnlich Calvin: *egregia nimium est permutatio. Christus iustificat homines dando ipsis iustitiam suam et vicissim in se suscipit peccata ipsorum, ut ea expiet.* In welcher Weise der Gottesknecht die Sünden der Gerechtfertigten trägt, wird allerdings nicht weiter gesagt: es kann aber unmöglich hier gefunden werden, dass er sie noch leidend trägt, denn er sieht ja seine Lust. Er muss sie so tragen, wie es mit seinem Herrlichkeitsstande vereinbar ist: tragen durch die ewige Präsenz seiner ein für alle Male geschlossenen Sühnung, durch seine Fürbitte u. dergl.

V. 12. Darum will ich ihm grosse Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben; darum dass er seine Seele dem Tode dahingegeben hat und den Uebelthätern zugezählt wurde und er trägt die Sünden Vieler und wird die Uebelthäter vertreten.

Die ersten parallelen Strophen lassen sich auch mit Gesenius, Maurer, Umbreit, de Wette, Hitzig, Rosenmüller, Knobel, Hengstenberg, Delitzsch u. A. so übersetzen: darum will ich ihm unter רַבִּים sein Loos, sein Erbe geben und mit Starken soll er Beute theilen: allein es passt dann gar nicht רַבִּים in diesen Zusammenhang; dass es mit עֲצוּמִים synonym sei, behauptet freilich noch Delitzsch, allein Bleek und Hengstenberg scheinen mir mehr im Rechte zu sein, wenn sie diesen Nebensinn entschieden in Abrede stellen. Es wäre gewiss für den Gottesknecht, welcher allgemein für Nichts geachtet wurde und dessen Sache jedermann für verloren hielt, schon eine grosse Ehre, wenn Gott ihn nun den Starken und Gewaltigen hier auf Erden gleichstellte und ihm neben ihnen ein Reich in dieser Welt zuwiese: allein sollte der Prophet mit dieser Gleichstellung des Knechtes mit

den Königen auf Erden wirklich den Gipfel des Preises und der Ehren erreicht haben? Der Knecht soll nicht sich in das Reich mit Andern theilen, er soll diese andern Alle, die Vielen, den grossen Haufen, das Volk, wie auch die starken Helden, die Mächtigen hier auf Erden selbst zu seinem Theile, zu seinen Unterthanen erhalten. Wir sind daher der Uebersetzung Luther's gefolgt, welcher seiner Seits in der Septuaginta (*διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς*), in der Vulgata *(ideo dispertiam ei plurimos)*, dem Chaldaeer Vorgänger hatte und in Coccejus, Vitringa, Martini, Rosenmüller früher, Stier, Hahn, Hävernick, Oehler Nachfolger fand. Wörtlich würde es heissen: ich will ihm Theil geben an Vielen, חִלֵּק kommt mit בְּ in diesem Sinne noch Hiob 39, 17 vor: und die Starken wird er als Beute theilen. Es genügt dem Propheten nicht, den guten Grund dieses Lohnes mit לָכֵן angedeutet zu haben, er setzt diess noch ein Mal mit תַּחַת אֲשֶׁר; mit solch sieghafter Herrschaft wird er belohnt um desswillen, in Vergeltung dafür, dass er seine Seele wörtlich dem Tode entblösst hat, dass er sie gleichsam bis auf den letzten Blutstropfen ausgegossen hat, und ferner dafür, dass er sich den Sündern, oder besser gesagt, den Frevlern, den Missethätern, denn nach dem Zusammenhange ist hier nur an solche Sünder, die ihrer Sünde wegen ihr Leben lassen müssen, zu denken, wie das Neue Testament Luc. 22, 37 *μετὰ ἀνόμων*, cf. Matth. 26, 54 ff., es auch fasst, zuzählen liess. Die beiden noch angefügten Sätze werden vielfach nicht als eine weitere Fortführung dieses Gedankens verstanden, sondern als Nebensatz genommen, Bleek sagt: da er doch die Sünden Vieler trug und die Sünder vertritt, Delitzsch gibt: während er Vieler Sünden getragen und für die Frevler fürbat. Der Prophet schiebt unsre beiden Sätze aber so einfach mit וְ an die vorigen, während er in unsrem Verse zwei Mal im Anfange und in der Mitte וְ wegwirft und scharf bezeichnende Conjunctionen wählt, dass man wohl sagen darf, wenn er diese beiden Sätze anders dachte als die unmittelbar vorhergehenden, so hätte er diesen Wechsel im Gedanken auch markirt durch eine entsprechende Partikel. Er, der sein Leben in den Tod gab und den Missethätern sich zurechnen liess, er trägt in der Gegenwart noch die Sünden Vieler und wird in der Zukunft noch für die Uebelthäter eintreten, sie vertreten, für sie bitten.

Schliessen wir mit Delitzsch: der Knecht Jehova's geht durch Schmach zur Herrlichkeit und durch Tod zum Leben: er siegt unterliegend, er herrscht, nachdem er geknechtet, er lebt, nachdem er getödtet, er vollendet sein Werk, nachdem er ausgerottet zu sein scheint. Seine Herrlichkeit strahlt auf dem schwarzen Grunde der tiefsten Erniedrigung, zu deren Darstellung die Leidensschilderungen der Psalmen und das Buch Job die tiefdunklen Farben geliefert. Und dieses sein Leiden ist nicht bloss ein Confessoren- und Märtyrer-Leiden, wie das der *ecclesia pressa*, sondern ein stellvertretendes, ein sühnendes, ein Opfer für die Sünde. Immer und immer wieder kommt dieses c. 53 darauf zurück und wird nicht müde, es zu wiederholen. „*Spiritus sanctus*, sagt Brentius, *non delectatur inani βαττολογίᾳ, et tamen quum in hoc capitulo videatur βαττολόγος καὶ ταυτολόγος esse, dubium non est, quin tractet rem cognitu maxime necessariam.* Das Panier des Kreuzes wird hier aufgerichtet. Der Vorhang des Allerheiligsten hebt sich höher und höher. Das bisher stumme Blut des typischen Opfers beginnt zu reden. Der zum Verständniss der Prophetie durchdringende Glaube harrt fortan nicht bloss des Löwen aus dem Stamme

Juda, sondern auch des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt.“ Was hat die Heidenwelt dieser Weissagung an die Seite zu setzen! Plato weissagt wohl von einem Gerechten, welcher Leiden und Sterben seiner Gerechtigkeit wegen erdulden muss, um sich selbst wahrhaft zu bewahren, in *de republ. II. p. 361: τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες τὸν δίκαιον παρ᾽ αὐτὸν* (nämlich *τὸν ἄδικον*) *ἱστῶμεν τῷ λόγῳ, ἄνδρα ἁπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ᾽ Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ᾽ εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα. ἀφαιρετέον δὴ τὸ δοκεῖν. εἰ γὰρ δόξει δίκαιος εἶναι, ἔσονται αὐτῷ τιμαὶ καὶ δωρεαὶ δοκοῦντι τοιούτῳ εἶναι· ἄδηλον οὖν εἴτε τοῦ δικαίου εἴτε τῶν δωρεῶν τε καὶ τιμῶν ἕνεκα τοιοῦτος εἴη. γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης, καὶ ποιετέος ἐναντίως διακείμενος τῷ προτέρῳ. μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας, ἵν᾽ ᾖ βεβασανισμένος εἰς δικαιοσύνην τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπὸ κακοδοξίας καὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτῆς γιγνομένων. ἀλλ᾽ ἤτω ἀμετάστατος μέχρι θανάτου, δοκῶν μὲν εἶναι ἄδικος διὰ βίου, ὢν δὲ δίκαιος. — ἐροῦσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται, ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.* Aber dieser Gerechte ist eine platonische Idee, ein unerreichbares Ideal: Cicero schreibt wehmüthig unter dieses Charakterbild: *quem adhuc nos quidem vidimus neminem (Tusc. 2, 22).* Und was hätte dieser Gerechte auch geholfen? Das Mysterium, dass dieser Gerechte mit seinem Blute die Ungerechten allesammt gerecht macht, war der alten Welt verborgen.

---

4. Der erste Ostertag.

1 Cor. 5, 6—8.

Schade, dass wir von Hieronymus keine Auslegung der Korintherbriefe besitzen: wir könnten dann wohl mit grösster Bestimmtheit angeben, was er bei der Festsetzung dieses kurzen Abschnittes als Epistel bezweckte. Ein Zwiefaches ist möglich: man könnte wohl den Finger auf die Worte legen: *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* und behaupten, das Versöhnungsopfer Christi soll zur Darstellung gelangen; allein Ostern ist doch eigentlich nicht unser grosser Versöhnungstag, Charfreitag hat unbedingt diese Bedeutung. Ostern steht freilich mit der am Charfreitag erfundenen Versöhnung in dem engsten Zusammenhange, aber es ist weder eine Wiederholung, noch eine Weiterführung des Versöhnungsopfers, es ist in diesem Zusammenhange nichts andres als das Ja und Amen Gottes zu dem Worte des sterbenden Hohenpriesters, welchen wir haben: es ist vollbracht, als die durch ein ganz einzigartiges Wunder vollzogene Deklaration des höchsten Gottes, dass er das Opfer seines eingeborenen Sohnes in Gnaden angenommen hat. In diese Beleuchtung stellt aber dieses Wort gar nicht das Osterfest: hier wird einfach ausgesprochen, dass wir ein Osterlamm haben und daraus für unser christliches Leben Weiteres abgeleitet. Es scheint mir desshalb, dass unsere Epistel nicht die Bedeutung der Auferstehung Christi für unseren Glauben ausführen soll — wir, die wir gewohnt sind, in der Auferstehung des Herrn fast in erster Linie das Unterpfand unserer eigenen Auferstehung zu feiern, wundern uns, dass in der

Trinitatiszeit erst durch die Epistel — 1 Cor. 15, 1—10 dieser Gedanke zu seinem Rechte gelangt —, sondern dass sie nichts andres beabsichtigt, als uns ganz allgemeine Vorschriften über eine würdige Osterfestfeier zu ertheilen. Luther sagt in einer Predigt über unsren Text: „Darum ist diese Epistel nichts andres denn eine Vermahnung zu christlichem, gutem Wandel und Werken an die, so das Evangelium gehört und Christum erkannt haben. Das heisset er, rechte süsse Brode und Oblaten oder Fladen essen, wie wir Deutschen diess Wort aus der Kirche genommen, aber verkürzt und für Oblaten Fladen gemacht: denn wir Heiden wüssten sonst nichts von Fladen und Ostern zu sagen an unsrem Osterfeste, darin wir das Osterlämmlein, Christum, durch den Glauben geniessen; also dass unser Leben und Thun dem Glauben des erkannten Christi gleich und gemäss sei.“ Nicht das Typische des Osterlammes, sondern das Vorbildliche der jüdischen Ostergebräuche ist der Lebensnerv dieses Textes. Hat der alte Kirchenvater auch nicht die Auffassung eines Bengel und vornehmlich Heydenreich's getheilt, dass nämlich Paulus hier den Korinthern zu einer gesegneten Feier des bevorstehenden Osterfestes Winke habe geben wollen, so war es doch sicher seine Meinung, dass die Gemeinde aus dieser Epistel lernen sollte, was das wesentlichste Stück jeder christlichen Osterfeier sei, nämlich die gründliche Ausfegung des alten Sauerteiges, um in einem neuen Leben zu wandeln.

V. 6. Euer Ruhm ist nicht fein. Wisset ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert?

Die alten Ausleger fallen bei dem Satze: *οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν*, in einen zwiefachen, nämlich in einen sprachlichen und in einen sachlichen Irrthum. Sie nehmen *καύχημα* in dem Sinne von *καύχησις*, was aber schlechterdings verboten ist, denn während dieses die Handlung darstellt, gibt jenes das Produkt dieser Handlung an: und dann beziehen sie diess Rühmen der Korinther auf den Blutschänder. Des Blutschänders sollen sie sich rühmen: so fasst es Chrysostomus schon: *δεικνύς, ὅτι ἐκεῖνοι μέχρι τοῦ παρόντος οὐκ εἴασαν αὐτὸν μετανοῆσαι, καυχώμενοι ἐπ᾽ αὐτῷ;* Theophylactus folgt unbedenklich, Grotius hilft dieser Auffassung dadurch nach, dass er diesen Blutschänder sich als einen Lehrer, einen Gnostiker vorstellt, welcher seinen Frevel mit Worten hoher Weisheit beschönigte. Allein Grotius bringt etwas bei, wozu im Texte auch nicht der geringste Anhalt ist, und mir scheint es unpassend, dass Paulus, nachdem er dieses Kapitel in der energischsten Weise in den vorhergehenden Versen zu Ende gebracht hat, noch einmal auf diese erledigte Sache zurückkommen soll. Paulus ist nicht sowohl damit unzufrieden, dass die Korinther sich rühmen: wie könnte er das auch im Allgemeinen? Rühmt er nicht selbst die Gnade des Herrn, welche in seiner Schwachheit so gross und mächtig ist? Ist es nicht ein köstlich Ding, dem Herrn danken? Er tadelt nur, dass die Korinther sich eines Dinges rühmen, das ihnen nicht gerade zum Ruhme gereicht. Sie rühmten sich des blühenden Zustandes ihrer Gemeinde: wie die Gaben des Geistes sich unter ihnen in einer solchen Mannigfaltigkeit und Fülle erwiesen, als sonst nirgends, wie bei ihnen mit Zungen geredet und geweissagt werde, wie weit sie es in der Erkenntniss gebracht hätten, wie hoch sie in der christlichen Vollkommenheit

gekommen wären! Dieses ihr Rühmen ist nicht fein, denn der wirkliche Zustand der Gemeinde ist ein ganz anderer, es fehlt ihnen an dem Einen, was zu allererst noth ist, nämlich an dem sittlichen Ernste, an der strengen Gewissenhaftigkeit, an dem tapfern Muthe. Sie dulden Sünden und Laster in ihrer Mitte! So schon Calvin sehr richtig: *gloriationem eorum non ideo tantum damnat, quod se ipsos, contra quam homini fas est, efferebant: sed quia sibi in vitiis placebant. prius homines exinanivit omni gloria: quia enim nihil est illis proprium, quantumvis excellant, omnia uni Deo debere ostendit. hic vero non disputat, fraudari Deum iure suo, quum sibi virtutum laudem arrogant mortales, sed inepte desipere Corinthios, qui sine materia cristas erigunt. nam superbiebant perinde acsi omnia fuissent apud se aurea: quum tamen tantum flagitii ac dedecoris inter ipsos foret.* So im Ganzen auch Luther, Bengel, Pott, Billroth, Heydenreich, Rückert, Osiander, Meyer und schliesslich auch v. Hofmann. Um seinen Vorhalt noch eindringlicher zu machen, sagt Paulus nicht direkt: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ*: ist das etwas Neues, etwas Unbekanntes für die Korinther? Sie wissen das selbst, wissen das schon seit langen Jahren, nicht erst seit dem Zeitpunkte, da sie Christen geworden sind und die Wahrheit erkannt haben. Sie wissen es von Jugend auf, wissen es, weil die Weisheit auf den Gassen und Strassen also redet. An dieses Alles werden sie erinnert zu ihrer tiefsten Beschämung durch die Form der Frage, in welche dieses Sprüchwort gekleidet wird: *οὐκ οἴδατε, ὅτι κτλ.* Wir können allerdings dieses Sprüchwort nicht als ein unter den Griechen geläufiges erweisen. dennoch aber haben mit Recht die meisten Ausleger von Calvin an bis auf Meyer hier eine sprüchwörtliche Redensart gefunden, wofür wohl auch am Ende der Silbenfall der Worte, denn: *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ* bilden, wie Bengel schon bemerkt, einen jambischen Senar, spricht. Dass unter den Israeliten der Sauerteig in dieser Weise verwandt wurde, erhellt aus dem Neuen Testamente ganz klar: Paulus bedient sich dieses Bildes noch Gal. 5, 9, der Herr Matth. 16, 6. Marc. 8, 15. Luk. 12, 1: im Alten Testamente findet sich aber nichts Aehnliches. In all diesen Stellen ist der Sauerteig ein böses Bild, er veranschaulicht die ansteckende Kraft der Sünde: Matth. 13, 33. Luc. 13, 21 fällt aber diese Nebenbedeutung fort, hier vergleicht der Herr das Wort Gottes, die Kraft Gottes mit dem Sauerteige, der, wie gering auch sein Quantum ist, doch eine Masse durchdringt. *Ne putarent,* sagt Calvin sehr gut, *rem esse nullius aut levis momenti, tantum malum fovere, ostendit, quam exitialis sit indulgentia in hac parte et dissimulatio. utitur autem proverbiali sententia, qua significat unius hominis contagione infici totam multitudinem. habet enim haec paroemia hoc quidem loco eundem sensum cum illis Iuvenalis (2, 80 sq.):*

grex totus in agris
unius scabie cadit et porrigine porci,
uvaque conspecta livorem ducit ab uva.

Wenn aber Calvin annimmt, dass unter dem Sauerteige ein lasterhafter Mensch verstanden sei, worin ihm die Mehrzahl nachfolgt, so möchte doch Luther mehr Recht haben, welcher hier nicht an Personen, sondern an Sachen denkt, worin ihm Meyer, v. Hofmann u. A. beistimmen: Personen und Sachen, Lasterhafte und Laster hier mit Bengel zugleich zu verstehen, geht nicht gut an, obwohl es an und für sich ganz richtig ist, dass der Lasterhafte ganz ähnlich wie das Laster verderbenbringend auf Andere

einwirkt. Gut motivirt Chrysostomus: *εἰ γὰρ ἐκείνου τὸ ἁμάρτημα, φησίν, ἀλλ' ἀμελούμενον δύναται καὶ τὸ λοιπὸν τῆς ἐκκλησίας σῶμα λυμαίνεσθαι. ὅταν γὰρ ὁ πρῶτος ἁμαρτὼν μὴ δῷ δίκην, ταχέως καὶ οἱ ἕτεροι ταῦτα πλημμελήσουσιν. ταῦτα λέγει, δεικνὺς, ὅτι ὑπὲρ ὅλης τῆς ἐκκλησίας, οὐχ ὑπὲρ ἑνὸς αὐτοῖς ἐστιν ὁ ἄγων καὶ ὁ κίνδυνος. διὸ καὶ τῆς εἰκόνος ἐδεήθη τῆς ζύμης. ὥσπερ γὰρ ἐκείνη, φησίν, καὶ βραχεῖα οὖσα, ὅλον πρὸς αὐτὴν μεταβάλλει τὸ φύραμα, οὕτω καὶ οὗτος, ἂν ἀφεθῇ ἀτιμώρητος καὶ ἀνεκδίκητος ἡ ἁμαρτία αὐτοῦ γένηται, καὶ τοῖς λοιποῖς λυμανεῖται.* Man nimmt es mit diesem Satze, welcher, wenn er sich nicht immer und immer wieder bewahrheitete, nicht zum Sprüchworte geworden wäre, meist nicht so ernst, als sich's gebühret: selbst ängstliche, scrupulöse Personen denken, es sei nicht so schlimm, man könne schon ein Mal ein Bischen Sauerteig zulassen, der gute Teig werde seiner Einwirkung widerstehen. Hat Melanthon, der Mann mit dem zarten Gewissen, das nicht in den Zeiten des Interims auch gemeint: wenn er doch auf die Stimme Luthers, seines besten Freundes, gehört hätte, sein Lebensabend hätte ein ganz anderes heiteres Ansehen erhalten! Luther sagt in seiner Postille: „Also können Gottes Wort und Sachen schlecht keinen Zusatz neben sich leiden, es muss ganz rein und lauter sein, oder ist schon verderbt und kein Nutz mehr. Und ist hierin das Aergste, dass solches so stark einreisst und fest hält, dass es nicht wieder auszubringen ist; gleichwie der Sauerteig, wie wenig sein auch unter einen ganzen Teig kommt, also durchfrisst, dass es bald Alles sauer wird, dass Niemand nehmen noch wieder süsse machen kann. Darum ist es unrecht und nichts, dass jetzt etliche Weisen wollen vorgeben, so da mitteln und Vergleich treffen zwischen uns und dem Widertheile des Papstthums und wohl das Evangelium wollen predigen lassen, aber doch daneben die päpstlichen Missbräuche auch noch behalten und sagen, man muss es nicht alles strafen und niederwerfen um der Schwachen willen und um Friedens und Einigkeit willen etwas mässigen und zusammenrücken, dass ein Theil dem andern etwa nachgebe, und mit einander Geduld tragen: ob es nicht Alles so gar reine sei, man könne ihm dennoch wohl mit guter Deutung und Verstand helfen, dass es zu leiden sei. Nein, nicht also! Denn hier hörest du, dass Skt. Paulus nicht will und Gott es ernstlich verboten hat, auch ein wenig Sauerteig unter den guten Teig zu mengen, denn es frisset doch durch und durch, und verderbt es Alles, dass, wo man in einem Stücke die rechte, reine Lehre vermenget mit menschlichem Zusatze, so ist der Schaden geschehen, dass dadurch die Wahrheit verdunkelt und die Seelen verführt werden. Darum ist es in der Christenheit nicht zu leiden, wo man will solch Gemenge und Flickwerk in der Lehre machen, wie Christus sagt, ein alt Tuch auf ein neu Kleid setzen." Der Reformator vergisst aber über der Lehre das Leben mit Nichten. „Dessgleichen auch im Leben und Werken", fährt er fort, „da ist auch nicht zu leiden, dass man wolle dem Fleische seinen Zaum und Muthwillen lassen und gleichwohl von Christo und dem Evangelio rühmen, wie die Korinther thaten, so unter einander Spaltung und Zwietracht anrichteten und einer seine Stiefmutter zum Weibe nahm. Da heisst es auch also, spricht hier Skt. Paulus: ein wenig Sauerteig versäuert und verdirbt den ganzen Teig, das ist das ganze christliche Leben. Denn es leidet sich nicht bei einander, Christen sein und den Glauben haben, und

nach des Fleisches Muthwillen leben in Sünden und Laster wider das Gewissen.“

V. 7. Darum feget den alten Sauerteig aus, auf dass ihr ein neuer Teig seid; gleichwie ihr ungesäuert seid: denn auch unser Osterlamm ward geopfert, Christus.

Es ist keine Frage, Paulus spielt hier sehr bestimmt schon in dem ersten Satze auf die jüdische Osterfestsitte an. Bekanntlich heisst Passah bei den Israeliten auch das Fest der süssen Brode, und diese andere Bezeichnung verräth uns schon, welchen hohen Werth man auf diesen Brauch der süssen Brode legte, welcher ursprünglich nichts anderes vor die Augen rücken sollte, als die Geschwindigkeit ihrer Flucht aus Aegypten, da ihnen nicht einmal so viel Zeit gelassen wurde, dass sie die Brode, welche sie zu der Reise in die Wüste mit sich nehmen wollten, konnten aus durchsäuertem Teige backen. Diese Brode hatten nichts mit dem Opfer zu thun, sie wurden völlig verzehrt und zwar ohne Weiteres und zudem muss ja jedes Opfer mit Salz gesalzen werden (Marc. 9, 49); diess aber ward von den süssen Broden ferne gehalten. Aengstlich ward an dem Abende, da das Passahlamm geschlachtet wurde, nachgesehen, ob auch aller Sauerteig und was aus Sauerteig gebacken war, aus dem Hause hinweggeschafft sei: das ganze Haus wäre um den Segen des Festes gekommen, wenn auch nur eine Kleinigkeit von Sauerteig in irgend einem Winkel liegen geblieben wäre. Hieran knüpft Paulus nun seine Mahnung an: es fragt sich, war den Korinthern diese Festsitte bekannt, oder war sie gar bei ihnen als Christen auch im Schwange: und wieder fragt es sich, wie kommt der Apostel hier gerade auf diese Ostersitte und später auf die Bezeichnung Christi als des Osterlammes? Dass allen Gliedern der Korinthischen Gemeinde seit langen Jahren, von ihren Kindesbeinen an diese Sitte bekannt war, was hin und wieder noch angenommen wird, ist eine kühne Behauptung: bestand denn diese Gemeinde aus lauter geborenen Juden? Dass die christliche Kirche das Osterfest in der jüdischen Weise gefeiert hätte, lässt sich auch nicht denken: denn dasjenige, was bei jenen den Mittelpunkt bildete, die Opferung und Speisung des Osterlammes, konnte von Christen, welche das wahrhaftige Osterlamm besassen und dessen Leib assen und dessen Blut tranken, unmöglich noch verrichtet werden. Getrost aber kann Paulus dieses Bild aus der jüdischen Sitte entnehmen, denn dem einen Theile der Gemeinde ist dieselbe durch Mitmachen von früh an bekannt, dem andern aber durch das Lesen in dem Alten Testamente bekannt geworden. Ein bestimmter Beweis lässt sich aus dieser Stelle nicht schöpfen, dass die Gemeinde damals schon das Osterfest begangen habe, was Heydenreich fest behauptet: da aber das Osterfest nachweislich das älteste Fest in der Christenheit ist und anderer Seits der Sonntag, welcher doch nichts anderes als der wöchentliche Gedenktag des Auferstehungsfestes ist, in die apostolische Zeit hineinragt, so trage ich an sich kein Bedenken, eine Osterfeier in dem apostolischen Zeitalter schon zu statuiren. Trefflich leitet Luther in den Gedankenkreis dieser Stelle also ein: „da Gott das Volk Israel aus dem Lande Aegypten führen wollte, gebot er ihnen, dass sie sollten dieselbige Nacht zuvor das Osterlamm essen und zu ewigem Gedächtniss solcher Erlösung jährlich um dieselbe Zeit sieben Tage lang das Osterfest halten und befahl ihnen in Sonderheit ernstlich, dass sie desselben Abends, so das Fest anfinge, allen

Sauerteig und Brod, so gesäuert war, aus allen Häusern wegthun und die sieben Tage über nichts anderes denn süss, ungesäuert Brod oder Kuchen essen sollten: daher es auch das Fest oder die Tage der süssen Brode von den Evangelisten genannt wird. Marc. 14, 1. Luc. 22, 1. Solche Figurdeutung zeigt Skt. Paulus in dieser Epistel mit wenigen, aber doch schönen und reichen Worten, und kommt darauf aus der Ursachen, dass er zuvor in diesem fünften Kapitel die Korinther gestraft, dass sie wollten sich des Evangelii und Christi rühmen, und doch derselben Freiheit missbrauchten zur Unzucht und anderem sündlichen Wesen. Und vermahnet sie, weil sie das Evangelium haben und Christen geworden sind, dass sie auch als Christen nach dem Evangelio leben und Alles, was dem Glauben und christlichen Wesen nicht gemäss ist, und ihnen als neuen Menschen nicht gebühret, fliehen und meiden. Hierzu nimmt er diess Bild und Figur vom Osterlamm und ungesäuerten Brod, so das jüdische Volk auf ihr Osterfest essen mussten, dieselbigen zu deuten auf das rechte Wesen und christlichen Brauch des Neuen Testamentes im Reich Christi; zeigt also, was da sei das rechte Osterlamm und süsse Brod oder Fladen, und wie wir sollen rechte Ostern halten, darin es Alles neu und geistlich sein soll. Und führet solch Bildwerk aus lustigem, reichem Geist, sie desto mehr zu reizen und zu bewegen, dass sie sich ihres Christenthums erinnern und dasselbige recht bedenken. Als wollte er hiermit sagen: weil ihr nun Christen und recht Gottesvolk seid, und nun auch ein Osterfest halten sollt: so müsst ihr auch demselben sein Recht thun und allen Sauerteig, so noch bei euch mag gefunden werden, auch von euch thun, auf dass nichts denn eitel guter, süsser Teig bei euch gefunden werde; was er aber Sauerteig heisse, deutet er hernach selbst mit dem Zusatz, da er spricht: nicht ein Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, d. i. der da böse und arg ist; dass es sei Alles, was nicht des rechtschaffenen, christlichen Wesens ist, beide in der Lehre oder Glauben und Leben: solches will er Alles rein ausgefegt haben unter den Christen, wie auch im Gesetz der Sauerteig gar streng verboten war. Wiederum will er, dass wir unsere Ostern halten sollen in rechtem süssem Brod, welches er, zugegen dem Sauerteig, nennet den Süssteig der Lauterkeit und Wahrheit, d. i. rechtschaffen neues Wesen und Leben."

Paulus mahnt nun für das Erste: *ἐκκαθάρατε οὖν τὴν παλαιὰν ζύμην.* Diese Mahnung ist eine Consequenz aus dem vorigen Satze: ist es uns bekannt, dass ein wenig Sauerteig den ganzen andern Teig versäuert und verdirbt, so dürfen wir keinen Sauerteig in unserer Mitte, in unserem Herzen hegen, so müssen wir ihn unerbittlich ausfegen. Das *verbum simplex* ist nicht gesetzt, sondern das *verbum compositum*, jedenfalls nicht ohne Bedacht. Die vorgesetzte Präposition *ἐκ* verstärkt den in dem einfachen Zeitworte liegenden Sinn. Ein zwiefaches aber ist hier möglich, *ἐκκαθαίρειν* kann sagen: von Grund aus etwas wegthun, etwas mit Stumpf und Stiel ausrotten, aber auch etwas hinaus schaffen, hier kann an die gründliche Wegfegung, aber auch an die Wegfegung aus dem Hause heraus gedacht sein. Wenn wir aber auf den alttestamentlichen Hintergrund unserer Stelle achten, so werden wir in dem *ἐκ* nicht sowohl eine Anspielung auf: bis auf den letzten Rest, sondern: aus den Häusern hinaus, finden. In der Grundstelle, nämlich Exod. 12, 15, heisst es: *ἀφανιεῖτε ζύμην ἐκ τῶν οἰκιῶν ὑμῶν.* Hinausschaffen, hinwegfegen sollen die Korinther nun *τὴν*

παλαιὰν ζύμην. Ich kann Chrysostomus nicht beipflichten, welcher hierzu bemerkt: *τουτέστιν τὸν πονηρὸν τοῦτον*: er kommt aber der Wahrheit bedeutend näher in seinem Zusatze: *μᾶλλον δὲ οὐ περὶ τούτου μόνον φησίν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους αἰνίττεται. οὐ γὰρ πορνεία μόνον παλαιὰ ζύμη, ἀλλὰ καὶ πᾶσα κακία. καὶ οὐκ εἶπε· καθάρατε, ἀλλ' ἐκκαθάρατε, μετὰ ἀκριβείας καθάρατε, ὥστε μηδὲ λείψανον, μηδὲ σκιὰν εἶναι τοιαύτην.* Auf Personen lassen viele Ausleger auch später noch dieses Gebot sich beziehen, auf den Blutschänder *in specie,* der also in den Bann gethan werden soll, noch Theophylactus, Cornelius a Lapide, Zeger, Estius, Michaelis, Heydenreich, auf notorische Missethäter überhaupt Rosenmüller. Flatt, Pott, Rückert lassen das Gebot sich zugleich auf diese Personen und auf das sündliche Wesen erstrecken: aber das geht durchaus nicht an. Theodoretus führt schon die richtige Auffassung ein: *ζύμην παλαιὰν τὴν πρὸ τοῦ βαπτίσματος καλεῖ· ἧς κεχωρίσθαι παρεγγυᾷ καὶ εἶναι ἀζύμους, οὐδὲν ἐκείνης λείψανον ἔχοντας.* Calvin steht hier sehr bestimmt: *non amplius de incesto loquitur, sed generaliter eos hortatur ad vitae puritatem: quia non possimus in Christo manere, nisi repurgemur. solet hoc facere non raro: ut quum aliquid in specie dixit, inde occasionem sumat transeundi ad generales exhortationes. — vetus fermentum eadem ratione vocatur, qua vetus homo: praecedit enim in nobis naturae corruptio, antequam Christo renascamur. vetus ergo dicitur quod afferimus ex utero: et interire debet, quum renovamur spiritus gratia.* So noch Majus, Wolf, de Wette, Osiander, Ewald, Meyer, v. Hofmann. Theodoretus und Calvin leiten auch gleich auf die richtige Bahn zum Verständnisse des Adjektivs *παλαιά* bei *ζύμη*. Luther künstelt, wenn er behauptet, Paulus sage: der alte Sauerteig und nicht gleich der schlechte Sauerteig, weil er wohl wisse, dass es auch einen guten Sauerteig (Matth. 13, 33) gebe. Der alte Sauerteig ist das, was von dem Wesen des alten Menschen noch in dem Christen vorhanden ist, dieses *Residuum,* wie Meyer gut spricht, von dem unwiedergeborenen, *παλαιὸς ἄνθρωπος*. Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. Col. 3, 9. Alles, was bei uns noch von dem alten Adam vorhanden ist, soll aus unserem Herzen, wie aus unserer Mitte hinausgefegt werden, *ἵνα ἦτε νέον φύραμα.* Ignatius greift ohne Frage in dem Briefe *ad Magnesios c. 10* auf diese Stelle zurück, wenn er die Christen, welche judaisiren wollten, anspricht: *ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Eigenthümlich ist seine Auffassung des *νέον φύραμα,* wofür wir *νέα ζύμη* bei ihm lesen: Jesus Christus soll dieser neue süsse Teig sein. Die Ausleger verstehen richtiger diesen neuen Teig von dem neuen Wesen, welches die christliche Gemeinde, und setze ich hinzu: der Christenmensch (denn nirgends gibt Paulus einen Wink, dass er hier nur von der Gesammtheit der Christen und nicht von der einzelnen Person des Christen handle, lässt sich ja zudem der alte Sauerteig gar nicht aus dem Schoosse der Gemeinde entfernen, wenn nicht ein jeder in seinem Herzen nach demselben Haussuchung hält) bilden soll. Das Alte ist vergangen, siehe da, es ist Alles neu geworden, so soll es in der Christenheit heissen: an die Stelle des alten Menschen soll der neue Mensch treten, welcher zu Gott geschaffen ist in rechtschaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit, und gleicher Weise an die Stelle des alten Gemeinwesens eine neue Gemeinde, welche sich als den Leib dessen darstellt, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte. Ein neuer Teig sollen wir sein, das ist kein neu Gebot,

sondern nur die Herausstellung unseres verborgenen Wesens, *καθώς ἐστε ἄζυμοι.* An diesem Adjektiv vergreifen sich Rosenmüller, der es sagen lässt: *vivitis festos dies azymorum,* und Grotius, dem selbst Billroth gefolgt ist, der anmerkt: *homines ipsi ἄζυμοι, qui fermento abstinent, quomodo dicuntur ἄσιτοι, ἄοινοι.* Sprachlich richtig ist nur die Auffassung des Erasmus, Luther, Melanthon, Calvin, Bengel, Osiander, de Wette, Neander, Meyer, v. Hofmann: *ἄζυμοι* = ungesäuert, *non fermentati.* Nach dem ganzen Zusammenhange lässt sich dann dieser bildliche Ausdruck nicht anders auslegen, als: nichts von der Sünde an sich habend, lauter, wahrhaftig. „Wie reimet sich nun zusammen," so fragt Luther, „dass er spricht: sie sollen den alten Sauerteig ausfegen, dass sie ein neuer Teig werden, so er doch bekennt, dass sie ungesäuert und ein neuer Teig sind? Wie sind sie ungesäuert als rechte Oblaten oder süsser Teig und sollen doch den alten Teig von sich thun, als sei er noch in ihnen?" An einer richtigen Antwort auf diese Frage verzweifelte eine ganze Anzahl von Auslegern und versuchte an dem armen *ἐστέ* ihre Kunst. Heydenreich fasst es als Imperativus, was aber wegen des *καθώς* ganz unmöglich ist: Chrysostomus merkte schon an: *οὐκ τοῦτο λέγει, ὅτι πάντες ἦσαν καθαροί, ἀλλὰ καθὼς πρέπει εἶναι ὑμᾶς,* so Theophylactus, Grotius, Pott, Flatt, Billroth u. A. mehr. Allein die Aussage: *estis* kann doch nun und nimmermehr heissen: *esse debetis,* sie constatirt vielmehr einen faktischen Thatbestand. Luther gibt folgende Antwort auf seine aufgeworfene Frage: „Das ist paulinischer und apostolischer Weise von den Christen und dem Reiche Christi geredet und geschrieben, damit er zeiget, wie es in demselben stehet, nämlich, dass es ist ein solch Regiment, darin angefangen ist ein neu christlich Wesen durch den Glauben an Christum, das rechte Osterlamm, und nur rechte Ostern gehalten werden mit neuen süssen Oblaten. Aber dennoch etwas übrig bleibt von dem Alten, das da auszufegen und zu reinigen ist; welches doch ihnen nicht zugerechnet wird, weil der Glaube und Christus da ist, und sie nun in steter Arbeit und Uebung stehen, dass, was noch unrein an ihnen ist, für und für ausgefegt werde. Also haben wir Christum und seine Reinigkeit, uns geschenkt ganz und vollkommen durch den Glauben, und werden um desselben willen rein geschätzt und sind doch an und in uns selbst nicht sobald gar rein und ohne Sünde und Gebrechen; sondern haben noch viel von dem alten Sauerteige übrig, welcher doch vergeben und nicht zugerechnet werden soll, fofern wir im Glauben bleiben und übrige Unreinigkeit ausfegen. Das ist's, das Christus zu den Jüngern spricht: ihr seid rein um meines Wortes willen. Joh. 15, 3. Und doch daselbst von den Reben an ihm, die da rein sind und Frucht bringen (V. 4), spricht: dass sie müssen gereinigt werden, auf dass sie mehr Frucht bringen." So ähnlich Melanthon, Calov, *azymi sumus nondum consummatione, sed imputatione per et propter filium et inchoatione per Spiritum sanctum.* Näher aber, da hier im Zusammenhange nicht weiter von der imputirten Gerechtigkeit Jesu Christi die Rede ist, liegt es, hier daran zu gedenken, dass der Christ, insofern er das ist, was sein Name sagt, mit dem heiligen Geist gesalbt ist und so den heiligen Geist in dem Grunde seines Gemüthes, in dem Centralpunkte seines Wesens hegt, so dass Alles, was von altem Sauerteige, von Unreinigkeit und Sünde an und in ihm wahrgenommen wird, nicht mehr ihm wesenhaft eigen ist, sondern ihm innerlich fremd geworden ist und nur noch in äusserem Zu-

sammenhange mit ihm steht. Die Sünde hat ihr Recht, ihre Bleibestätte in ihm verloren, sie ist von dem Centrum hinaus auf die Peripherie gedrängt. Das neue Princip, welches in unseren Herzen, wie in unserer Gemeinschaft wohnt, ist eben nur Princip, ein lebenskräftiger Anfang: es ist in Thätigkeit begriffen und will uns, einem Sauerteige zu vergleichen, ganz durchdringen; hat es sein Werk ausgerichtet, so sind wir ein *νέον φύραμα* geworden.

Die Mahnung: *ἐκκαθάρατε οὖν τὴν παλαιὰν ζύμην* soll uns noch näher an's Herz gebracht, noch tiefer in's Herz eingedrückt werden: das Ausfegen des Sauerteiges geschah bei den Kindern Israel im engsten Zusammenhange mit dem Essen des Osterlammes: vor dem Genusse desselben ward schon das ganze Haus durchsucht: das Osterlamm essen und Sauerteig noch im Hause haben, war ein Gräuel in Israel. Israel hat nicht allein ein Osterlamm, auch die Korinther, auch die Christen haben eins. Wenn Luther übersetzt: wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert, so ist diese Uebersetzung nicht ganz richtig, sie verschiebt den Ton, dieser liegt nicht, wie Theodoretus schon meint, auf dem *ἡμῶν*, sondern auf: *τὸ πάσχα*. Die Worte machen im Grunde auch nicht die geringste Schwierigkeit, denn der Streit über den Sinn von *ἐτύθη*, ob geschlachtet oder geopfert, ist von sehr untergeordneter Bedeutung. Luther übersetzt: geopfert, ihm stimmt Calvin vollständig bei, dieser sagt: *non est autem reconciliatio sine sacrificio. deinde id palam nunc apostolus confirmat: nam verbo θύεσθαι utitur, quod sacrificiis aptum est: nec aliter staret eius contextus.* Mit Recht stehen fast alle Ausleger auf der Seite der Reformatoren: nur v. Hofmann — und wer seine eigenthümlichen Anschauungen kennt, weiss auch, warum es so ist — will hier das Wort in jener profanen Bedeutung von Schlachten nehmen, welche es Matth. 22, 4. Luc. 15, 23. Joh. 10, 10. Act. 10, 13. 11, 7, nicht aber 14, 13 hat. Seltsam, dass v. Hofmann die einzige Stelle in Paulus, wo *θύειν* noch vorkommt, nicht beachtet hat, sie ist in unserem Briefe 10, 20 zu finden, und dort kann es schlechterdings nicht = schlachten stehen. Der paulinische Sprachgebrauch ist also für Luther's Uebersetzung und unser Satz ist zu übertragen: denn auch unser Osterlamm wurde geopfert, Christus; wir lassen die beiden in den recipirten Text aufgenommenen Worte: *ὑπὲρ ἡμῶν* fort, denn sie befinden sich nicht in den besten Handschriften und sind nichts andres als ein dogmatisches Glossem. Christus wird hier von Paulus mit dem Passahlamme der Juden zusammengestellt: jenes ist ein Typus auf ihn.

Lex est umbra futurorum,
Christus finis promissorum,
Qui consummat omnia,

so heisst es in einem mittelalterlichen Osterliede. Die alte Kirche, welche in dem Typologisiren, in der Auffindung wie in der Auslegung der Typen sehr eifrig war, hat sich mit diesem Typus viel beschäftigt. Justinus redet in dem bekannten Zwiegespräche mit dem Juden Tryphon eingehend von dieser Parallele. Er sagt dort Kap. 40: *τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταλται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ· οὗ τῷ αἵματι κατὰ τον λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως χρίονται τοὺς οἴκους ἑαυτῶν, τουτέστιν ἑαυτούς, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν — τὸ πρόβατον τοῦ πάσχα ὁ θεὸς συγχωρεῖ, εἰ μὴ ἐπὶ τόπῳ, ᾧ ἐπικέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ·*

εἰδώς, ὅτι ἐλεύσονται ἡμέραι μετὰ τὸ παθεῖν τὸν Χριστόν, ὅτι καὶ ὁ τόπος τῆς Ἰερουσαλὴμ τοῖς ἐχθροῖς ὑμῶν παραδοθήσεται, καὶ παύσονται ἅπασαι ἁπλῶς προσφοραὶ γινομέναι. καὶ τὸ κελευσθὲν πρόβατον ἐκεῖνο ὄπτον ὅλον γίνεσθαι τοῦ πάθους τοῦ σταυροῦ, δι᾽ ου πάσχειν ἔμελλεν ὁ Χριστός, σύμβολον ἦν. τὸ γὰρ ὀπτώμενον πρόβατον, σχηματιζόμενον ὁμοίως τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ, ὀπτᾶται. εἷς γὰρ ὄρθιος ὀβελίσκος διαπερονᾶται ἀπὸ τῶν κατωτάτων μέρων μέχρι τῆς κεφαλῆς, καὶ εἷς πάλιν κατὰ τὸ μετάφρενον, ᾧ προσαρτῶνται καὶ αἱ χεῖρες τοῦ προβάτου. Auch Leo der Grosse wandelt gerne auf diesen sinnreichen Strassen: ihm stand von vornherein fest, dass in dem Tode Christi alle Bilder und Vorzeichen der Vorzeit erfüllt worden seien, so sagt er *sermo 54, 1: huic sacramento universa praecedentium saeculorum mysteria servierunt et quicquid in hostiarum differentiis, in propheticis signis et legalibus institutis sacra dispensatione variatum est, hoc praenunciavit dispositum, hoc promisit implendum: ut nunc imaginibus figurisque cessantibus hoc prosit credere iam effectum, quod antea profuit credidisse faciendum:* wie Justinus aus dem Typus erschliesst, dass Christus zu Jerusalem habe leiden und sterben müssen, so folgert Leo aus diesem Typus vom Osterlamm, dass Christus auch auf das Osterfest habe sterben müssen. *Oportebat enim,* sagt er in *sermo 58, 1, ut manifesto implerentur effectu, quae diu fuerant figurato promissa mysterio, ut ovem significativam ovis vera removeret et ut uno expleretur sacrificio variarum differentia victimarum. nam omnia illa, quae de immolatione agni divinitus per Mosen fuerant praestituta, Christum prophetaverant et Christi occisionem proprie nunciaverant. ut ergo umbrae cederent corpori et cessarent imagines sub praesentia veritatis, antiqua observantia novo tollitur sacramento, hostia in hostiam transit, sanguine sanguis aufertur et legalis festivitas, dum mutatur, impletur.* Sehen wir von allen jenen Vergleichungspunkten ab, welche eine spielende Phantasie hier entdeckt hat, — von der Art und Weise, wie das Osterlamm gebraten wurde, worauf Joh. 19, 36 schon eingeht, — so bleibt als wesentlichster Punkt der Vergleichung übrig: das Osterlamm des Alten Bundes hielt nicht bloss durch sein Blut den Würgengel, den Vollstrecker des göttlichen Gerichtes, von den Häusern der Israeliten ab, es stärkte auch mit seinem Fleische, das vollständig gegessen werden musste, das Volk zu seinem Auszuge aus dem Diensthause Aegyptens in das Land der Verheissung. Das Osterlamm des Alten Bundes hat nun in dem Herrn Christus seine Vollendung gefunden und zwar an demselben Tage, da das Osterlamm des Gedächtnisses geschlachtet wurde. Das Osterlamm des Neuen Testamentes will auch nicht bloss helfen mit seinem theuren Blute; es will auch im Glauben genossen werden, es will mit seiner Kraft den Schwachen erfüllen und ihn stärken zu seiner Wallfahrt durch die Wüste dieses Lebens nach dem himmlischen Kanaan; es will sich dem Gläubigen hingeben, sich selbst mittheilen, um so denselben sich selbst zu assimiliren. Ich halte beide Vergleichungspunkte fest, denn es ist in der That dieses gottesdienstliche Essen des Lammes ebenso vorbildlich und bedeutsam, als die Bestreichung der Pfosten und Schwellen der Hausthüre mit dem Blute des Osterlammes. Bei andern Opfern ist nie der Genuss des geopferten Thieres in dieser vollständigen Weise geboten: es muss daher dieser Umstand bei dem Osterlamme von hoher Bedeutung sein. Das Passahlamm wird nun von den neueren Archäologen mit Recht unter die Sühnopfer, die שְׁלָמִים gerechnet, durch welche der Opfernde seine *restitutio in integrum* vor Gott sucht, mit

Gott in den Friedensstand tritt, zum שִׁלּוּם gelangt. Wie Christus unser Schuldopfer, unser אָשָׁם, unser Satisfactionsopfer ist, so ist auch er unser Sühnopfer: er bedeckt unsere Sünde mit seinem Blute. Aber dieses Sühnopfer des Neuen Testamentes will uns auch mit neuer Kraft, mit seiner heiligen Lebenskraft erfüllen. Diess Osterlamm soll wie das vorbildliche genossen werden. Ich möchte sagen, diese beiden Bedeutungen des neutestamentlichen Osterlammes vertheilen sich auf die beiden Thatsachen, auf den Tod des Herrn und auf seine Auferstehung, und somit auf die beiden Tage Charfreitag und Ostertag. Paulus sieht in der Auferstehung Jesu Christi die Gottesthat, durch welche wir zur Gerechtigkeit kommen. Er sagt Röm. 4, 25: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν:* womit die bekannte Stelle im 1. Cap. desselben Briefes V. 4 zu vergleichen ist, wo die meisten Ausleger nicht wissen, was sie eigentlich mit dem *πνεῦμα ἁγιωσύνης* anfangen sollen. Paulus erkennt, dass wie von dem sterbenden Herrn eine uns entsündigende, also mit Gott versöhnende Kraft ausgeht, so von dem auferstandenen Herrn eine uns zu einer geistlichen Auferstehung verhelfende, eine zu einem neuen und gerechten und heiligen Leben uns fördernde Kraft auf uns übergeht. Mit dieser apostolischen Anschauung stimmt die Darstellung der Evangelien vollkommen, denn der auferstandene Christus ist erst im Stande seine Jünger mit seinem heiligen Geiste anzuhauchen und zu erfüllen: wie denn auch die christliche Spekulation wird behaupten müssen, dass so lange, als das durch Leiden Lernen des Gehorsams noch nicht abgeschlossen war, der Herr auch in sich selbst noch nicht zum vollkommenen Zustande, noch nicht zu seiner vollständigen sittlichen Vollendung gelangt war, wesshalb erst der zu seiner Klarheit gekommene, zu seiner Herrlichkeit eingegangene Sohn Gottes die heiligen Ströme des lebendigen Wassers, den heiligen Geist aus seinem Leibe fliessen lassen konnte (Joh. 7, 37 ff.). Die christliche Dogmatik hat hier noch eine Aufgabe zu lösen, an welche sie fast noch nie gerührt hat: ich finde aber schon bei Augustinus in verschiedenen Osterfestpredigten diesen apostolischen Lehrsatz hervorgehoben und beklage, dass man dieses gute Samenkorn für Spreu angesehen und weggeworfen hat. Der grosse Kirchenvater sagt *sermo 231: ergo crucifixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum, et resurrexit, ut in sua vita ostenderet nostrae vitae novitatem. sic enim doctrina docet apostolica: traditus est, inquit, propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram: sermo 236: dominus noster Jesus Christus, sicut apostolus dicit, mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. sicut morte ipsius seminamur, sic resurrectione ipsius germinamus. etenim morte ipsius significatur mors vitae nostrae. de hac re audi apostolum, consepulti sumus, inquit, Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodum Christus resurrexit a mortuis, sic et nos in novitate vitae ambulemus. ille non habuit, quod emendaret in cruce: quia sine peccato adscendit in crucem. nos in cruce eius emendemur, et ibi ponamus, quod male contraximus, ut iustificari eius resurrectione possimus. distinguere enim ita debetis. traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. non dixit: traditus est propter iustificationem nostram et resurrexit propter delicta nostra. in eius traditione delictum sonat, in eius resurrectione iustitia sonat. ergo moriatur delictum, et resurgat iustitia.* Leicht liessen sich noch andere Stellen aus Augustinus beibringen; es ge-

nügen aber diese beiden, sie enthalten ja schon genug *fermenta cognitionis* für den, welcher sich nicht mit den landläufigen Darstellungen der apostolischen Lehre zufrieden zu geben vermag, sondern die Grundanschauungen der Apostel auch in ihrem tiefsten Grunde erfassen möchte.

V. 8. Darum lasset uns Festfeier halten nicht in dem alten Sauerteig, auch nicht im Sauerteig der Bosheit und der Schalkheit, sondern in dem Süssteige der Lauterkeit und Wahrheit.

Bekanntlich überträgt Luther gleich: lasset uns Ostern halten, was Heydenreich gar dahin erbreitert, dass über die rechte christliche Osterfestfeier bestimmte Instruktionen ertheilt sein sollen. Allein die Sache liegt doch nicht so: wir haben ein Osterlamm, das ist der für uns geopferte, der von Gott für uns in Leiden und Tod dahingegebene Christus, und weil wir dieses wahrhaftige Osterlamm haben, sollen wir nun auch Ostern feiern, aber Ostern nicht bloss feiern an den jährlich ein Mal wiederkehrenden Osterfesttagen, sondern Ostern alle Tage des Jahres begehen, jeden Tag als einen Osterfesttag in Ehren halten. Ein ununterbrochenes Osterfestfeiern wird hier gefordert, das ganze Leben wird unter das Licht der Ostersonne gestellt, jeder Tag soll uns ein Ostertag sein und jeden Tag sollen wir nach dem Vorbild der jüdischen Osterfeier uns des Sauerteigs gänzlich enthalten. Das Christenleben soll eine unaufhörliche Festfeier sein: die alte Kirche hat diess wenigstens so beobachtet, dass sie auch jedem Wochentage den Namen *feria* beilegte und die alten Väter hören nicht auf, die Christenheit zu ermahnen: jeder Tag sei euch ein Festtag! Chrysostomus schreibt zu unserer Stelle: *ἑορτῆς ἄρα ὁ παρὼν καιρός. καὶ γὰρ εἰπών· ἑορτάζωμεν, οὐκ ἐπειδὴ πάσχα παρῆν, οὐδὲ ἐπειδὴ ἡ πεντεκοστὴ ἔλεγεν, ἀλλὰ δεικνύς, ὅτι πᾶς ὁ χρόνος ἑορτῆς ἐστι καιρὸς τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων ἀγαθῶν. τί γὰρ οὐ γέγονεν ἀγαθόν; ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γέγονε διὰ σέ. θανάτου σε ἀπήλλαξεν· εἰς βασιλείαν ἐκάλεσεν. ὁ τοιούτων τοίνυν ἐπιτυχών συ, καὶ ἐπιτυγχάνων, πῶς οὐκ ὀφείλεις ἑορτάζειν πάντα τὸν βίον; μηδεὶς τοίνυν ἔστω κατηφὴς ἐπὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ἐπιβουλῇ, ἑορτῆς γὰρ ἡμῶν καιρὸς ἅπας.* Augustinus lässt sich ganz ähnlich in der *enarr. Ps. 41* vernehmen: *festa cum hic homines celebrant suae quoque luxuriae, consuetudinem habent constituere organa ante domos suas aut ponere symphoniacos vel quaeque musica ad luxuriam servientia et illicientia. et ubi audita fuerint haec, quid dicimus, qui transimus? quid hic agitur? et respondetur nobis, aliqua esse festa. natalitia, inquit, celebrant, nuptiae hic sunt: ut non videantur inepta illa cantica, sed excusetur festivitate luxuria. in domo Dei festivitas sempiterna est. non enim aliquid ibi celebratur et transit. festum sempiternum chorus angelorum: vultus praesens Dei, laetitia sine defectu. dies hic festus ita est, ut nec aperiatur initio nec fine claudatur. de illa perpetua et aeterna festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis: sed si non perstrepat mundus. ambulanti in hoc tabernaculo et miracula Dei in redemptionem fidelium consideranti, mulcet aurem sonus festivitatis illius et rapit cervum ad fontes aquarum.*

Weil wir nun, sagt Luther, ein Osterlamm und ein recht Osterfest haben, so sollen wir auch demselben sein Recht thun und dasselbe fröhlich begehen und feiern, wie sich gebühret, dass wir nicht mehr den vorigen alten Sauerteig, sondern rechte Oblaten und Fladen essen. Kein Sauerteig

durfte in diesen auf das Osterlamm sich beziehenden Festtagen in den Häusern der Israeliten gefunden werden: daher, da wir ja auch ein Osterlamm besitzen, auch bei uns hinweg mit allem alten Sauerteige, mit Allem, was bei uns noch nach dem alten Menschen schmeckt und aussieht! Wer kann aber dieses Alles genau angeben? Paulus hebt von diesem alten Sauerteige, der sich bei den Christen noch zu erhalten pflegt, nur zwei Stücke hervor: *μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας:* denn wenn er unter diese beiden Begriffe den ganzen alten Sauerteig hätte unterbringen wollen, hätte er nothwendig vor *ζύμῃ* den bestimmten Artikel setzen müssen. Dass beide Begriffe nahe mit einander verwandt sind, wird allgemein zugestanden: es ist aber nicht leicht zu bestimmen, wie sie sich von einander unterscheiden. Aus der gleich folgenden Paarung von *εἰλικρινείας* und *ἀληθείας* lässt sich auch nichts Bestimmtes entnehmen, denn die Bedeutung dieser beiden Stücke ist auch nicht allgemein anerkannt. Theophylactus bemerkt: *κακὸς μὲν πᾶς ὁ τὸ κακὸν πράττων, πονηρὸς δὲ ὁ μετὰ βραδυτάτου καὶ δοληρᾶς γνώμης:* Luther fasst *κακία* als öffentliches Unrecht, offenbare Sünde, hingegen *πονηρία* als Tücke, als verborgenes, geheimes Unrecht. Hiermit stimmen aber nicht die neueren Forschungen: Pillon definirt nämlich wie Cremer *sub voce κακός* angibt: *κακός, qui manque de tel ou tel avantage physique ou morale, d'où, généralement, il est opposé à ἀγαθός, dans tous ses sens, au propre et au figuré; mauvais, méchant, dans le sens d'inutile, d'impropre, qui n'est pas bon. πονηρός, qui cause ou donne du mal, de la peine, dans le sens de nuisible, dangereux.* Hiermit treffen die Begriffsbestimmungen Cremers, v. Hofmanns, Meyers überein: es entspricht also dem *κακός — ἀγαθός* und dem *πονηρός-χρηστός*, wie *κακός* den Bösen nach seiner Art bezeichnet, so auf der andern Seite *ἀγαθός* den Guten in seiner Art, wie dann aber *πονηρός* den Bösen nach seiner Wirkung nach Aussen charakterisirt, so *χρηστός* den Guten in der Bethätigung seiner selbst. Sagen wir kurz: *κακός* und *ἀγαθός* sind immanente, *πονηρός* und *χρηστός* aber transeunte Eigenschaften. Das Böse sollen wir demnach entfernen, hingegen das Fest feiern *ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.* Unnöthiger Weise supplirt Grotius zu *ἀζύμοις* hier *ἄρτοις*: besser ist es jedenfalls mit Billroth, Meyer, v. Hofmann u. A. *ἄζυμα* als Nominativ zu diesem Dativ anzunehmen, wie ja auch die Septuaginta Exod. 15, 12 sagt: *ἑπτὰ ἡμέρας ἄζυμα ἔδεσθε.* In dem Ungesäuerten sollen sie das Fest feiern, und wie vorher aus jener *ζύμῃ* zwei Stücke hervorgehoben wurden, so auch von diesen *ἄζυμα* zwei Tugenden, nämlich die *εἰλικρίνεια* und die *ἀλήθεια.* Theophylactus bringt drei Definitionen dieser Begriffe herbei: Billroth gibt der dritten (*εἰλικρίνειαν μὲν τὴν καθαρότητα, ἡ διὰ τῆς πράξεως γίνεται, ἀλήθειαν δὲ τὴν θεωρίαν λέγει*) den Vorzug. Meyer hält es im Wesentlichen mit Billroth, der *εἰλικρίνεια* als Unschuld, Reinheit, Unbeflecktheit des Lebens und Wandels und *ἀλήθεια* als die der Wahrheit vollbewusste Sittlichkeit auffasst. Nach der Etymologie bezeichnet *εἰλικρίνεια* die in der Sonne, in dem Lichte geprüfte und erprobte Tüchtigkeit, die Durchsichtigkeit, Reinheit, Lauterkeit: sie würde zur *κακία* das Gegenstück sein, wo hingegen die *πονηρία* in der *ἀλήθεια* ihren Gegenpol empfinge. Hiernach versteht es sich von selbst, dass unter dieser *ἀλήθεια* hier nicht eine intellektuelle, sondern eine sittliche Tugend verborgen liegt. Aehnlich wie Paulus hier die Sitte mit den süssen Broden ausgelegt hat, thut es auch Justinus im *dial. cum Tryph. Iud. c. 14: τοῦτό ἐστι τὸ σύμ-*

βολον τῶν ἀζύμων, sagt er, ἵνα μὴ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε. ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκινῶς νενοήκατε καὶ ἡγεῖσθε εὐσέβειαν, ἐὰν τοιοῦτα ποιοῦντες τὰς ψυχὰς μεμεστωμένοι ἦτε δόλου καὶ πάσης κακίας ἁπλῶς. διὸ καὶ μετὰ τὰς ἑπτὰ ἡμέρας τῶν ἀζυμοφαγιῶν νέαν ζύμην φυρᾶσαι ἑαυτοῖς ὁ θεὸς παρήγγειλε, τουτέστιν ἄλλων ἔργων πρᾶξιν καὶ μὴ τῶν παλαιῶν καὶ φαύλων τὴν μίμησιν. Ostern, das Auferstehungsfest des Herrn, durch welches er zu einem neuen Leben gekommen ist, soll unser geistliches Auferstehungsfest werden, durch ein neues Leben sollen wir den Thatbeweis führen, dass unser Herr von den Todten auferstanden ist als unsere Auferstehung und unser Leben. Mit Recht singt die Kirche des Mittelalters:

Zyma vetus expurgetur,
Ut sincere celebretur
Nova resurrectio.
Haec est dies nostrae spei
Huius mira vis diei
Legis testimonio.

---

5. Der zweite Ostertag.

Actor. 10, 34—41.

Luther greift in seiner Kirchenpostille über die altherkömmliche Grenze dieser Epistel hinaus und erstreckt sie, wie die anglikanische Kirche heute noch thut, bis auf den 43. Vers. „Diese Predigt, sagt er, hat Skt. Petrus gethan dem Hauptmann Cornelius zu Cäsarien, welcher ein Heide und doch gläubig war, und denen, die bei ihm waren, als er von demselben gefordert und durch Offenbarung und Befehl des heiligen Geistes dahin kommen war, wie es in diesem Kapitel kurz zuvor beschrieben, und ist eine schöne Predigt und Zeugniss von der Auferstehung Christi, aber, wie der Apostel und des Evangelii Predigt sein soll, erzählt er nicht die Historie allein, sondern auch die Kraft und den Nutz derselben.“ Da aber unsere Epistel nicht so weit reicht, als Luther annimmt, so scheint es fast, als ob die alte Kirche an diesem Festtage einen kurzen Ueberblick der Hauptpunkte der Predigt von dem geschichtlichen Christus habe veranstalten wollen. Die Allgemeinheit der Gnade wird allerdings auch zur Anerkenntniss gebracht, allein diess geschieht doch nur in der Einleitung: Hauptsache bleibt immer der kurze Inbegriff der Hauptmomente aus dem Leben Jesu Christi: wie ja auch die Notiz zum Schlusse, welche die Wahrhaftigkeit der Auferstehung des Herrn bezeugt, nur nebensächlichen Werth hat. Mir scheint es, dass man am besten eine Beziehung dieser Festepistel auf den Festgruss des Auferstandenen: εἰρήνη ὑμῖν: annimmt: dieser Ostergruss wird hier durch den Mund des Apostels, der ihn am Osterabende noch hörte, in das Haus des Cornelius, eines Heiden, hineingetragen, und somit jedem, der Gott fürchtet und recht thut, dargeboten. Die ganze Epistel legt aus, auf welchem Wege Jesus diese Macht sich erworben hat, seinen Frieden predigen zu lassen in aller Welt. Jesus der Auferstandene wird hier verherrlicht als der Friedensfürst, als unser Friede.

V. 34. **Petrus aber that seinen Mund auf und sprach: nun erfahre ich mit der Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht.**

Höchst umständlich leitet Lukas die Rede des Petrus ein: *ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν.* Wir begegnen derselben Phrase noch mehrfach im Neuen Testamente, so Matth. 5, 2 und Act. 8, 35. Calvin bemerkt dazu: *iam ante admonuimus, hac locutione uti scripturam, quum gravem et seriam orationem habitam fuisse significat:* Schmidt meint, *quando aliquid arduum vel diu exspectatum dicendum est;* Calov lässt das Wort ankündigen: *quod cum vehementia, ardore ac contentione tum animi tum vocis docuerit.* Fritzsche und Meyer finden zuerst in dieser Phrase etwas Graphisches, es werde angegeben, was dem Reden vorausgegangen sei, um desto gespannter auf die Rede selbst zu machen. Diese Angabe der Vorbereitung auf die dann folgende Rede hat also etwas Feierliches und notificirt, denn die heiligen Schriftsteller können doch mit dieser Phrase nicht leichtsinnig umspringen, dass eine höchst wichtige Eröffnung in Aussicht steht. Hier ist es so. Das 10. Kapitel hat von dem Gesichte erzählt, das Petrus in dem Hause Simons des Gerbers hatte, dann von der Botschaft, mit welcher der heidnische Hauptmann um seine Herüberkunft nach Cäsarien warb, endlich von der Mittheilung, welche Petrus aus dem Munde des Cornelius persönlich entgegen nahm: der Knoten ist geschürzt, die Katastrophe muss jetzt erfolgen. Wird der Apostel dem Zeichen, das ihm sein Herr gegeben hat, gehorchen, wird er dem Cornelius, dem Heiden, das Wort sagen, das ihm von seinem Herrn anvertraut ist? Bis jetzt ist das Evangelium nur den Juden und den Judengenossen verkündigt worden, Cornelius ist ein geborener Heide, und nichts in dem Text deutet an, dass er ein Proselyt gewesen sei; er war, wenn auch in seinem Herzen ein Verehrer des Gottes Israels, doch in seinem öffentlichen religiösen Leben noch ein Heide. Wohl hat der Herr gesprochen von den Schafen, die nicht aus diesem Stalle Israel sind, wohl hat er seinen Aposteln den Auftrag gegeben, in alle Welt zu gehen und das Evangelium aller Kreatur zu predigen: aber er hatte ihnen auch ausdrücklich gesagt, dass sie mit der Predigt anfangen sollten in Jerusalem und in dem jüdischen Lande (Act. 1, 8), und sie konnten die Zeit immer noch nicht gekommen glauben, da sie zu den Heiden sich wenden sollten. Ein bestimmtes Gebot über das Wann, wie über das Wie fehlte. Hatte der Herr etwa seinen Jüngern gesagt, wie sie es bei der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde halten sollten? Er selber hatte sich an den jüdischen Cultus im Ganzen gehalten, er war beschnitten worden, er hatte sich nach den Vorschriften des Gesetzes benommen, noch am Abend vor seinem Tode hatte er nach jüdischer Sitte das Osterlamm mit den Seinen genossen: er hatte allerdings angedeutet, dass der neue Most nicht in die alten Schläuche sich fassen lasse, aber bis jetzt war die Gemeinde der Christen noch ein Gast in der Synagoge; deuteten alle Zeichen der Zeit jetzt darauf, dass die Gemeinde sich unabhängig zu machen habe? Jetzt musste es zur Entscheidung kommen: denn ein Heide stand vor der Thüre und klopfte an. Wir sehen, Petrus muss jetzt ein wichtiges Wort sprechen. Wird er das rechte Wort finden?

Er hebt an: *ἐπ᾽ ἀληθείας καταλαμβάνομαι, ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεός.* In jüdischer Sprachweise bewegt sich der Apostel, aber mit seinen Anschauungen hat er sich über die Schranken des starren,

engen Judenthums schon hinausgesetzt. Er bekennt offen und zuversichtlich vor Cornelius und seinen judenchristlichen Begleitern, dass er mit Wahrheit, so dass seine Erkenntniss die Wahrheit trifft, erfahre, wahrnehme, dass Gott nicht ein *προσωπολήπτης* ist. Diese Redensart ist den Griechen unbekannt, sie entstammt dem Hebräischen und findet sich erst in der Septuaginta. Der Hebräer sagt: נָשָׂא פָּנִים, welches wörtlich übertragen nichts anderes heisst als das Angesicht eines Menschen erheben, jemanden erhören, jemandem sich günstig und gnädig beweisen. Gen. 19, 21. 32, 21. Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. Ps. 82, 2. 2 Chron. 19, 7. Das Gegentheil drückt der Hebräer mit הִפִּיל פָּנִים (Hiob 29, 24. Jerem. 3, 12. Gen. 4, 5) oder mit הֵשִׁיב פָּנִים (1 Reg. 2, 16, 17. 20. 2 Chron. 6, 42) aus. Man kann nun aber das Angesicht eines Menschen erheben, aufrichten, gnädig ansehen, weil er es verdient, aus gerechten Ursachen, aber auch ohne gerechte Ursachen aus Parteilichkeit, indem man berücksichtigt, was füglich ausser Acht gelassen werden sollte bei dem Urtheil über den Nächsten, wenn man, sei es seinen Reichthum oder seine Armuth, so Lev. 19, 15, in Anschlag bringt. In dem neuen Testamente kommt nun die Phrase: *πρόσωπον λαμβάνειν* Luc. 20, 21. Gal. 2, 6, wie *θαυμάζειν πρόσωπον* Jud. 16, *προσωποληπτεῖν* Jac. 2, 9, *προσωποληψία* Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. Jac. 2, 1 und unser *προσωπολήπτης*, nur im bösen Sinne vor, allemal ist dabei eine ungerechtfertigte Rücksichtnahme auf äussere Umstände und Verhältnisse. Petrus bekennt demnach, dass er jetzt wahrheitsgemäss es inne werde, dass Gott kein parteiisches Wesen ist. Wir erstaunen auf das Erste, dass er das überhaupt für nothwendig hält, noch zu bekennen, und dass er es mit solcher Emphase thut. Haben nicht schon die Aufgeklärten unter den Heiden Gott als ein gerechtes Wesen erkannt, ist in dem Alten Testamente nicht auf das Entschiedenste ausgesprochen, dass Gott die Person unter keiner Bedingung ansieht? Was soll da hier dieses so feierlich eingeleitete und von Petrus selbst so nachdrücklich betonte Bekenntniss? Bengel bemerkt: *Petrus non putarat antea Deum esse personarum acceptorem. sed nunc primum illud experitur, ex quo luculentissme conspicitur, Deum non esse personarum acceptorem.* Diese Bemerkung befriedigt aber nicht, unmöglich will Petrus sagen, dass er jetzt erst ganz klar und deutlich erkenne, Gott sei kein parteiisches Wesen: nicht diese Erkenntniss hat sich ihm vertieft, sondern nur die Ausdehnung, der Kreis, auf welche diese Erkenntniss sich bezieht, hat sich erweitert: er hat bis dahin nicht geahnt, dass sich dieser Glaubenssatz auf die Gebiete: Volk Gottes und Heidenwelt auch erstrecke. Nun erkennt er, dass Gott in seinem Heilswerke sich an die Unterschiede: Heide oder Israelit: nicht bindet, dass er nicht das Angesicht des Juden erhebt und das Angesicht des Heiden verwirft, sondern dass er Juden und Heiden zu Gnaden aufnimmt, wenn er bei ihnen nur das findet, wonach seine Augen suchen. Und was ist dieses?

V. 2. Sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm.

Gott berücksichtigt nicht parteiisch den Juden und zieht sich dem Heiden gegenüber nicht eigensinnig, launisch, zurück: er fragt nicht: *cuius generis* und *cuius gentis* jemand ist, sein Verhalten zu uns bestimmt sich genau nach unsrem Verhalten zu ihm und zu den Geboten, welche er jedem Menschenkinde auf die fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben hat.

Er ist der Schöpfer aller Menschen, daher ist jeder Mensch, er gehöre welchem Volke er wolle, an, ihm angenehm — *δεκτός*, annehmbar, acceptabel, nämlich zu einem Genossen des Reiches Jesu Christi, wenn er nur bei ihm den rechten sittlichen Zustand findet, d. h. wenn er nur — denn unser sittliches Leben richtet sich entweder direkt auf Gott oder direkt auf unsre Nächsten — ein *φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* ist. Ganz richtig sagt Baur, dass diese beiden Momente hier als Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens geltend gemacht würden im Gegensatze zu den bisher angenommenen Bedingungen, der Beschneidung nämlich und der jüdischen Nationalität. Indem Petrus diese beiden Vorbedingungen zur Aufnahme in die Gemeinde aufstellt, hat er sich losgerissen aus dem ebionitischen, schroff judenchristlichen Anschauungskreise, nach welchem der Christ auch die Beschneidung und damit das ganze Gesetz auf sich nehmen musste. Nicht das Aeussere, nicht das Zeichen des Bundes an dem eignen Leibe, nicht die jüdische Physiognomie und Nationalität erforscht der Gott, welcher zu dem Reiche seines Sohnes die Menschen hinführt; er sieht das Herz an, er prüft, ob die rechte sittliche Verfassung vorhanden ist. Diese besteht darin, dass man Gott fürchtet und in dem Wandel mit den Andern der Gerechtigkeit nachlebt. *His duobus membris*, sagt Calvin, *comprehenditur totius vitae integritas. timor enim Dei nihil aliud est, quam pietas et religio: iustitia autem aequitas est, quam inter se homines colunt, caventes, ne cui noceant, studentes autem omnibus prodesse. sicuti his duabus partibus lex Dei constat, quae est bene vivendi regula, ita se nemo Deo probabit, nisi qui actiones suas omnes huc referet et diriget.* Die älteren Ausleger kommen hier — man sehe, wie Calvin sich wendet und dreht — mit der Dogmatik in Collision und retten sich so, dass sie die Aussage dieser Stelle meist vollständig preisgeben. Es ist ja offenbar, Petrus sagt hier bestimmt aus, dass es auch ethische Unterschiede innerhalb der ausserhalb des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit befindlichen Menschheit, zwischen den Nochnichtwiedergeborenen gibt: ist die ganze Menschheit auch in Adam's Fall hineinverstrickt und gibt es kein Menschenkind, welches von der Erbsünde frei wäre, welches nicht unter die Sünde beschlossen wäre, so gibt es doch Gradunterschiede unter den Gefallenen, so kann man doch in der adamitischen Menschheit zwischen solchen unterscheiden, welche sich wie jener Richter in der Stadt (Luc. 18, 4) vor Gott nicht fürchten und vor keinem Menschen scheuen, und solchen, welche noch ein Gewissen haben und Gottes Gerichte fürchten. Wir erinnern an das Wort des Herrn Joh. 3, 19—21, sowie an Pauli Ausspruch Röm. 2, 9 f. Schon zu Bengel's Zeiten berief sich der religiöse Indifferentismus auf dieses Wort, wie er es heut zu Tage ja noch mit grossem Unrecht thut. Bengel's Antwort, welche von vielen Auslegern wie noch von Meyer rühmlich erwähnt wird, ist aber nicht ganz richtig: er sagt: *non indifferentismus religionum, sed indifferentia nationum hic asseritur.* Aber die alten Völker unterscheiden sich ja zumeist nicht bloss durch ihre Abstammung, sondern auch durch ihren Glauben von einander. Was jenen zu sagen ist, welche auf Grund dieser Stelle dem Christenthum seinen ausschliesslichen Beruf Heilsvermittler zu sein, absprechen, hat lange schon Olshausen treffend angegeben. „Diese Stelle, heisst es bei ihm, gehört zu denjenigen, welche von einer die Tiefe des Evangeliums ganz verkennenden Ansicht dazu gemissbraucht ist, die angebliche Entbehrlichkeit des Christen-

thums und die Genügsamkeit der Tugend aus der heiligen Schrift selbst darzuthun. Man glaubte aus ihr erweisen zu können, die Apostel selbst hätten gelehrt, Gott zu fürchten und tugendhaft zu handeln, sei völlig hinreichend zur Seligkeit, des Glaubens an die specifisch christlichen Lehren brauche es dazu gar nicht. Nun aber leuchtet die Seichtigkeit der religiösen Indifferenz, welche sich in diesen Worten ausspricht, schon daraus hervor, dass es dem Menschen ohne Weiteres als möglich zugemuthet wird, Gott wahrhaft zu fürchten und Gerechtigkeit in umfassendem Sinne zu üben. Dann aber zeigt ja der Zusammenhang der ganzen Erzählung klar, dass die bisherige Stellung für den Cornelius nicht ausreichte, indem er eben getauft ward.“ Hätten jene Herren, welche das Christenthum mit andern Religionen auf eine Stufe stellen und die Rechtschaffenheit für die einzige absolute Religion erklären, recht, so wäre es ein Unsinn gewesen, dass Petrus herübergeholt wurde — nebenbei sei bemerkt, dass Cornelius dadurch, dass er den Apostel kommen liess, faktisch erklärt, dass er in seiner Gottesfurcht und Gerechtigkeit seine Befriedigung noch nicht gefunden hat — und dass er den Cornelius taufte.

V. 36. Die Predigt, welche Gott zu den Kindern Israel gesandt hat, da er verkündigen liess den Frieden durch Jesum Christum, welcher der Herr ist über Alles.

Der griechische Text bereitet hier grosse Schwierigkeiten, er lautet: *τὸν λόγον, ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστι πάντων κύριος.* Ein Dreifaches hat man versucht: man hat diese Worte für einen eigenen Satz genommen, oder man hat sie mit dem Vorhergehenden in Verbindung gebracht oder sie endlich von dem gleich folgenden *ὑμεῖς οἴδατε* abhangen lassen. Wolf führt in seinen *curae* an, dass Keuchen *τὸν λόγον* für einen *accusativus absolutus* angesehen und den Sinn hier gefunden habe: *sed sermonem filiis Israel missum quod attinet etc. est ille omnium Dominus*, und dass Heinsius und Joh. Marck *λόγον* als Subjekt genommen hätten, welches dem folgenden *ὃν* zu Liebe in den Accusativ getreten sei, also: *verbum quod misit Deus filiis Israel, omnium est Dominus.* Wir stimmen dem Majus und Wolf vollkommen bei, wenn sie von diesen Aushülfen nichts wissen wollen, und versuchen, ob dieser Satz sich an das Vorhergehende ohne Bedenken anschliessen lässt. Beza hat diess schon gethan, er bemerkt: *significavit Deus Israelitis, ex quavis gente gratum esse Deo, qui pie vivit: annunciavit enim pacem hominibus per Christum, qui non unius gentis, i. e. Israeliticae, sed omnium est dominus.* Hier wird *τὸν λόγον ὃν* betrachtet als = *ὃν λόγον,* so noch Grotius, Limborch, Bengel, welcher einen Hebraismus hier anerkennt, *ex quo* את *valet, hoc est, Hagg. 2, 5,* und neuerdings wieder Olshausen. Aber mit einem *casus absolutus* ist hier nichts geholfen, selbst wenn er grammatisch zulässig wäre, was hier wegen des folgenden Accusativs *ῥῆμα* bestritten werden müsste, denn Gott hat ja gar nicht durch Jesum Christum den Israeliten laut und bestimmt verkündigen lassen, dass die Heiden auch ohne Uebernahme des Gesetzes Frieden haben könnten mit ihm. De Wette, Baumgarten, Lange, Bisping fassen unseren Satz nicht als Satzapposition, sondern als unmittelbar von *καταλαμβάνομαι* regiert: das Wort, nämlich dass jeder Gottesfürchtige Gott angenehm ist, welches u. s. w., das versteht Petrus jetzt in Wahrheit. Allein das sachliche Bedenken, was wir gegen die erste Erklärungsweise geltend gemacht haben, wird auf diesem Wege nicht beseitigt,

und dazu kommt noch eine stylistische Härte, *καταλαμβάνομαι* regiert dann erst einen Satz mit *ὅτι* und nachher einen blossen Accusativ. Die Auskunft Pfeiffer's, dass unser Satz aussage, dass der Gottesfürchtige Gott in so fern angenehm sei, als er die Bestimmung hat, die Botschaft vom Heil in Christo zu empfangen, so wie Weiss' Vorschlag: „jeder, der Gott fürchtet und recht thut, von ihm kann das Evangelium angenommen werden", scheitern schon einfach daran, dass *εὐαγγελίζεσθαι* nie im passiven Sinne im Neuen Testamente vorkommt. Wir werden zusehen müssen, ob unser Satz sich nicht mit: *ὑμεῖς οἴδατε* verbinden lässt. Erasmus. Luther, Calvin, Fr. Schmid, Homberg, Wolf, Heumann, Bolten, Beck, Heinrichs, Kühnöl, Winer, Meyer, Overbeck sprechen sich hierfür aus. Calvin hat das Eigenthümliche, dass er unser *τὸν λόγον* als *casus absolutus* ansieht, *de re — vos nostis, quomodo verbum sparsum fuerit etc., quomodo Jesum a Nazareth unxerit etc.:* die Andern nehmen *τὸν λόγον* als den von *ὑμεῖς οἴδατε* regierten Accusativ, sie meinen, dass Petrus durch seine Aussage: *οὗτός ἐστι πάντων κύριος* aus dem Concepte gekommen sei und dann in den beiden folgenden Versen den in unserem Verse angefangenen Gedanken erweitert habe, aber so, dass er jetzt das auch jenen ersten Satz beherrschende *ὑμεῖς οἴδατε* vorsetzte. Diese Construction ist die leichteste: Bengel macht aber gegen sie ein sachliches Bedenken, was de Wette auch wieder betont hat, geltend: *noverant auditores historiam, de qua mox, non item rationes internas, de quibus hoc versu.* Allein dieser Einwand beruht auf einer falschen Auffassung des Wortes *εἰρήνη*, welches nach Bengel den Frieden zwischen den Juden und Heiden, ihre Gleichstellung in dem Reiche Gottes, und mit Nichten den Frieden mit Gott, Heil und Seligkeit bezeichnen soll. Allein hier kann an jenen Frieden gar nicht gedacht werden: Gott hat in der That nicht durch Jesum Christum dieses Geheimniss predigen lassen, dass die Heiden mit den Juden zu einer Glaubensgemeinschaft berufen seien; angedeutet hat der Herr wohl, dass diess Gottes Wille sei, aber zwischen Andeuten und öffentlich etwas Predigen ist ein gewaltiger Unterschied. Und weiter ist der ganze Context so, dass man nicht die Angabe eines Stückes der evangelischen Predigt, sondern die Summe derselben hier erwartet. Das Wort, das Evangelium, welches Gott den Kindern Israel zusandte, indem er ihnen durch Jesum Christum verkündigen liess den Frieden, wissen sie, sie haben auch ohne Apostel und Evangelisten, — möglicher Weise freilich kann Cornelius, was Kühnöl annimmt, durch Philippus, welcher bis gen Cäsarien kam, von dem Herrn etwas gehört haben, vgl. Act. 8, 40: doch hat diess keine grosse Wahrscheinlichkeit, weil des Evangelisten in unserem Berichte gar keine Erwähnung geschieht — die grossen Thaten Gottes gehört, welche in Israel geschehen sind in diesen Zeiten. Wir verbinden *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht wie Grotius, Bengel u. A. mit *εἰρήνην*, sondern mit dem Zeitwort, wie ja in dem Folgenden gleich Jesus Christus als der Prophet, als der Evangelist Gottes gezeichnet wird. Den Frieden aber hat der Herr verkündigt: *εἰρήνην* ist hier in der ganzen Weite des Hebräischen שָׁלוֹם zu nehmen: vgl. I, 162 ff. Luther hat diess schon gethan, er sagt: „er deutet aber diese neue Predigt des Evangelii, dass es sei eine solche Predigt, darin Gott hat den Frieden verkündigen lassen, das ist, Heil und alles Gutes, und heisst es eine gnadenreiche, tröstliche, fröhliche Predigt und Evangelium, so nicht mehr uns anklagt und mit Gottes Zorn droht und schreckt von wegen unserer Sünde, wie Moses

durch die Lehre des Gesetzes gethan, sondern denen, so zuvor und bisher erschrecket sind, Gottes Gnade, Vergebung der Sünde und ewiges Leben anbietet und bringt. Also haben die Propheten hievon zuvor geweissagt und nennen es eine Predigt des Friedens, daher auch Skt. Petrus diese Worte genommen. Als der Prophet Zachar. 9, 10: er wird Friede lehren oder predigen unter den Heiden. Und Esaj. 52, 7: wie lieblich sind die Füsse der Boten, so umhergehen auf den Bergen und Frieden verkündigen und Gutes predigen. Solches zeigt auch an Skt. Paulus Eph. 2, 17: er hat verkündigen oder predigen lassen durch das Evangelium den Frieden euch, die ihr ferne waret, und denen, die nahe waren. Das ist die liebliche Predigt, dadurch Gott seinen Zorn aufhebt, und wie Skt. Paulus 2 Kor. 5, 19. 20 sagt: sich selbst mit uns versöhnet und das Evangelium dazu in die Welt befohlen zu predigen, dass es soll sein und heissen ein Amt der Versöhnung und uns vermahnet, dass wir uns sollen mit ihm versöhnen lassen und seine Freunde sein, dass wir Gnade und alles Gute von ihm empfahen."

Durch Jesus Christus hat Gott Heil und Frieden verkündigen lassen, Petrus hält es in der Ordnung, sich im Vorübergehen noch bestimmter über die Stellung, über die Würde des Herrn auszusprechen. Denn mit Recht ist Kypke's Vorschlag, *κύριος* als Adjektiv zu nehmen und es auf *λόγον* zu beziehen — wonach das Wort von Christus als das bezeichnet würde, was über alle Gemüther Gewalt hat —, unbeachtet geblieben. Es konnte leicht aus seinen Worten geschlossen werden, dass Jesus nichts weiter sei, als der Propheten, der Gottesmänner einer, durch deren Mund Gott vor Zeiten geredet hat, und Cornelius konnte um so eher in diesen höchst bedenklichen Irrthum verfallen, weil er mit den Weissagungen der Propheten, die als Friedensfürsten nicht ein gewöhnliches Menschenkind verhiessen, wenig vertraut war. Petrus betont desshalb die absolute Erhabenheit Jesu Christi: *πάντων* lässt sich als Masculinum mit Meyer, aber auch als Neutrum mit Luther fassen: ich möchte mich eher Luther anschliessen und glaube auch nicht, dass dieser Zusatz gemacht ist, um die universelle Bestimmung des den Juden gesandten Wortes den heidnischen Hörern fühlbar zu machen. Cornelius konnte, nachdem ihm durch den Engel Weisungen zugegangen waren, nicht mehr zweifeln, dass Gott ihn für würdig erachte, in die christliche Gemeinde aufgenommen zu werden: nicht ihm, sondern seinen judenchristlichen Begleitern gegenüber musste Petrus die Universalität des Heiles in Christo betonen. Wenn Meyer recht hat darin, dass diese Aussage auf Cornelius Rücksicht nimmt, so muss der Sinn derselben desshalb nothwendig ein anderer sein. Christus ist das Centrum der apostolischen Predigt: er ist der einzige Heiland, er einzig und allein ist der Richter der Lebendigen und der Todten. Petrus stellt von vornherein diese einzigartige Stellung des Herrn über Alles fest.

V. 37. Ihr wisset das Wort, das durch das ganze jüdische Land geschehen ist und angegangen in Galiläa nach der Taufe, die Johannes predigte.

Es ist keine Nöthigung, *ῥῆμα* hier in dem Sinne von *res gestae* zu nehmen, was Beza, Piscator, Baumgarten, de Wette, Overbeck u. A. thun; wir reichen hier mit dem gewöhnlichen Sinne von *ῥῆμα* vollkommen aus. Wir bleiben darum mit Kühnöl, Meyer u. A. bei der lutherischen Uebersetzung. Es ist ja wahr, das Folgende bringt nicht Worte des Herrn, son-

dern Thaten, die er gethan, Thatsachen, die an ihm geschehen sind; aber zu allererst wird doch auf das Evangelium, auf die Predigt, welche von Galiläa ausgegangen ist, hingewiesen: sie wissen dieses Wort, diese Friedenspredigt, und sie kennen auch den Friedensbringer, den Friedensmittler. Dieses Wort ist geschehen in ganz Judäa, es ist hier nicht an die Landschaft Judäa gedacht, sondern an das ganze jüdische Land mit Einschluss von Galiläa, von wo die Predigt des Evangeliums ihren Ausgang genommen hat, die dann bald das ganze jüdische Land erfüllte. Das Evangelium aber, die Predigtwirksamkeit des Herrn, begann, nachdem Johannes mit seiner Taufe vor dem Volke aufgetreten war; näher bestimmt der Apostel den Anbruch der evangelischen Predigt nicht, er hätte wohl noch bestimmter sagen können, nachdem Jesus von Johannes getauft worden war. Die Person des Johannes war, das erhellt hieraus, dem Cornelius wohl bekannt: dass aber dessen Thätigkeit nicht bloss in jenem symbolischen Taufen bestanden habe, deutet Petrus mit den Worten an: *μετὰ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης.* Johannes hat die Taufe gepredigt, er hat durch seine Predigt von der Busse auf seine Taufe die Gemüther zubereitet und sie durchaus nicht als eine blosse Ceremonie an ihnen vollzogen. Wir finden hier eine Bestätigung für den Satz, dass das Evangelium des Markus die Quintessenz der historischen Thatsachen überliefert, welche von den missionirenden Aposteln verkündigt wurden. Petri Predigt des Evangeliums im Hause des Cornelius beginnt gerade an dem Punkte, wo auch Markus mit seinem Evangelium einsetzt, mit der Taufpredigt Johannis.

V. 38. Wie Gott denselben Jesus von Nazareth gesalbt hat mit dem heiligen Geist und Kraft, der umhergezogen ist und hat wohlgethan und gesund gemacht Alle, die vom Teufel überwältigt waren, denn Gott war mit ihm.

Wenn Meyer bemerkt, dass die Rede von dem Worte, dessen Verkündigung an die Juden den Hörern bewusst sei, auf den Verkündiger übergehe, dessen messianisches Wirken ihnen auch bekannt sei: so kann ich dem nicht vollständig beitreten. Was soll hier eine so umständliche Angabe der wichtigsten Momente aus dem Leben des Herrn, wenn Petrus denselben nur als den Verkündiger des Wortes, den Prediger des Evangeliums im Auge haben soll? Ist er ihm nichts weiter als Prophet, steht er mit dem Worte, welches er verkündigt, in keinem näheren Zusammenhange, so ist diese Betonung ganz unbegreiflich. Aber Christus ist nicht bloss der Verkündiger des Evangeliums, der Prediger des Friedens: er ist der Inhalt seines Evangeliums selbst, das Wort, welches er zu verkündigen hat, ist im Grunde nichts andres als sein Zeugniss von sich selbst. Das Wort, welches angegangen ist in Galiläa nach der Taufpredigt, wird jetzt in seinen Grundzügen vorgetragen, wir haben hier gleichsam den zweiten Artikel *in nuce.* Dass Jesus Christus der Herr über Alles ist, ward schon gesagt: es ist damit die ewige Gottessohnschaft, die schlechthinige Erhabenheit des Herrn über alle Creaturen ausgesprochen sammt seiner Menschwerdung: der Apostel kann desshalb sofort zu den Hauptereignissen aus dem Leben des Herrn in dieser Welt übergehen. Er bezeichnet Jesum als *τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ*, gerade wie er von Lukas, trotzdem dass dieser in dem Anfange seines Evangeliums berichtet, er sei in Bethlehem geboren, der Nazarener (24, 19) genannt wird. Denn wie die Predigt des Evangeliums von Galiläa ausgegangen ist, so ist auch der Mann, welcher das

Evangelium brachte und selbst ist, aus Nazareth hervorgegangen, dort verlebte er seine Jugend, dort reifte er in der Stille zu dem heran, als welcher er vor allem Volke dann auftrat. Nach der Predigt der Taufe durch Johannes begann die Predigt des Evangeliums und der Anfang des Evangeliums von Christo ist die Taufe Christi selbst durch Johannes den Täufer, *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.* Dass Petrus hier die Taufe des Herrn durch Johannes im Auge hat, wird allgemein anerkannt, denn diese Begebenheit muss ein Mal nach dem Auftreten des Täufers sich vollzogen haben und zum andern muss diese Salbung dem öffentlichen Wirken des Herrn vorausgegangen sein. Gott hat ihn gesalbt, man könnte aus diesen Worten herausbringen, dass bei der Taufe des Herrn durch Johannes der heilige Geist in einer solchen Gestalt über denselben gekommen sei, dass es ausser allem Zweifel war, Gott sei es, der ihn salbe zu einem Propheten, denn die nächsten Aussagen greifen über das prophetische Wirken Jesu nicht hinaus. Gott aber hat ihn gesalbt *πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.* Ein *ἓν διὰ δυοῖν*, was Grotius hier findet, liegt in diesen Worten nicht. Calvin hat im Ganzen schon das Richtige gesehen. Er schreibt nämlich: *unicum dicit spiritu et virtute per hypallagen. nam potentia, qua excelluit Christus, non aliunde, quam a spiritu erat. ergo pater coelestis filium suum ungendo spiritus sui potentia eum instruxit.* Meyer hebt mit Recht Bengel's Nota hervor: *spiritus sancti mentio saepe ita fit, ut addatur mentio eius speciatim, quod convenit cum re praesenti: ut hoc loco, ubi opera Christi praedicantur, additur virtute. sic, plenos spiritu sancto et sapientia c. 6, 3, plenus spiritu sancto et fide c. 11, 24, replebantur gaudio et spiritu sancto c. 13, 52.* Der Geist, mit welchem der Herr bei jener Johannistaufe getauft wurde, manifestirte sich also an ihm als einen Geist der Kraft, als einen Geist, der ihn in Stand setzte, Kraftthaten, Wunder und Zeichen zu thun. Es wird nicht gestattet sein, die Herabkunft des heiligen Geistes auf den durch Johannes getauften Herrn sich so zu denken, dass damals eigentlich nichts weiter geschah, als dass der heilige Geist, welcher in ihm ruhte, nun aktuell wurde, dass er ihm nur zu Bewusstsein kam, was Neander, Lange, Krabbe u. A. mehr annehmen. Nicht von Innen heraus überströmte der heilige Geist den Herrn, sondern wie die Propheten und Könige in dem Alten Bunde gesalbt wurden, so wurde auch der Herr gesalbt: der heilige Geist kam zu ihm, auf ihn, goss sich von Aussen, von Oben her über ihn aus. Nicht ein in dem tiefsten Grunde des Herzens ruhendes Gut gelangte jetzt in den bewussten Besitz des Herrn, sondern ein Gut, welches er bis dahin noch nicht besessen hatte, ward ihm von Gott verliehen. Es ist wahr, wir kommen mit diesen Aufstellungen etwas in's Gedränge, aber doch in kein grösseres, als mit jener Behauptung, dass nach Johannes die Apostel an dem Osterabende schon mit dem heiligen Geiste angehaucht wurden, und dass sie ihn nach der Apostelgeschichte erst an dem Tage der Pfingsten erhielten. Es geht nicht an, jenen Imperativ: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* (Joh. 20, 22) in ein Futurum, in eine Verheissung zu verwandeln, so gewiss als sie den warmen Hauch des sie anblasenden Mundes Jesu spürten, so gewiss spürten sie damals auch, dass sie den heiligen Geist von ihm empfangen hatten und der, welcher der heiligen Schrift keine Gewalt anthun will, hat nothwendig beide Aussagen mit einander zu vermitteln und zu verbinden. Mit dem Herrn Christus steht es ganz ähnlich. Diese Salbung

mit dem heiligen Geiste kann unmöglich seine Empfängniss aus dem heiligen Geiste beeinträchtigen: beides muss neben einander gestellt werden. Aber wie ist das möglich? Wie kann ein Wesen, welches aus dem heiligen Geiste empfangen ist, also von Anfang an den heiligen Geist in sich wohnen hat, heilig ist — *πνεῦμα ἅγιον*, heisst es Luk. 1, 35, *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ* —, den heiligen Geist noch ein Mal empfangen, mit dem heiligen Geiste noch ein Mal besonders gesalbt werden? Dass es möglich ist, sagt die evangelische Geschichte, denn Lukas, der in seinem Evangelium die Empfängniss Christi aus dem heiligen Geiste ausdrücklich gelehrt hat, berichtet nicht bloss hier in dem *δεύτερος λόγος*, dass der aus dem Geiste Empfangene noch mit dem heiligen Geiste getauft wurde, sondern erzählt in seinem Evangelium weitläufig jene Geistestaufe: er ist also ganz entschieden der Ansicht, dass die eine Thatsache nicht die andere aufhebt, dass beide unbedenklich neben einander gestellt werden können. Wenn nun Kahnis in seiner lutherischen Dogmatik 1, 438 die Salbung mit dem heiligen Geiste darauf zurückführt, dass, wie das Wort vom Himmel Jesum nicht erst zum Sohne Gottes machte, sondern ihn nur für den, der er war, erklärt, so auch diese Herabkunft des Geistes ihn, den vom Mutterleibe an der heilige Geist zu seiner bleibenden Wohnung erwählt hatte, als den Propheten der Propheten bezeichnen, Andern, vor allen Dingen dem Johannes kenntlich machen wollte, so bringt uns das nicht weiter, denn dann hat der heilige Geist dem Herrn nichts eingetragen, auf den er doch in Gestalt einer Taube vom Himmel herabkam, und ausserdem verliert dann die Bemerkung Matth. 3, 16 allen Sinn: dass Johannes den Geist so herabkommen sah. Alles Volk hätte dann der Taufe des Herrn eigentlich beiwohnen und den heiligen Geist auf ihn herabkommen sehen müssen, dann wäre die Taufe erst eine Manifestation des Herrn vor allem Volke gewesen. Aber die Taufe des Herrn geschieht nicht vor den Augen des Volkes, und da auf eines Menschen Zeugniss nach der Schrift eine Sache noch nicht steht, so genügt nicht die Gegenwart des Täufers zu diesem Zwecke: es muss die Salbung des Herrn mit dem heiligen Geiste demnach etwas anders sein, als Kahnis jetzt darin findet. Früher in seiner Lehre von dem heiligen Geiste S. 45 hatte er nämlich behauptet, dass der Geist, welcher bis dahin Jesum erfüllte als Geist des Lebens, nun als Geist des Amtes ihm mitgetheilt worden sei. Allein er hat mit Recht diesen Gedanken jetzt fallen lassen, denn der Herr verwaltet sein Amt dadurch, dass er für uns lebt. Wenn Thomasius durch den heiligen Geist den Herrn gesalbt werden lässt zu seinem prophetischen Amte, so spricht hierfür wohl der Umstand, dass er allerdings erst gesalbt wurde, da er im Begriffe stand, als Prophet aufzutreten, aber wenn der Herr der Salbung zur Ausrichtung seines prophetischen Amtes bedurfte, wie konnte er ohne besondere Salbung mit dem heiligen Geiste sein hohespriesterliches Amt ausrichten? Es steht ja doch das hohepriesterliche Amt des Herrn um ein Bedeutendes höher als sein prophetisches. Müller hatte früher schon in dem Programm *de miraculorum Chr. natura* die Meinung vorgetragen, dass jene Taufe mit dem heiligen Geiste den Herrn ausgerüstet habe mit dem Geiste der Kraft, mit der Macht, Wunder zu wirken, und v. Hofmann stimmt ihm hierin bei, er fasst diesen Geist als den Geist der *ἐξουσία*. Ich stimme diesen beiden gerne zu: es passt hierzu für das Erste das zu-

gefügte Substantiv, welches nach Bengel's, auch von Meyer gebilligten feinen Bemerkung das hervorhebt, worin der heilige Geist sich vor Allem kund that, den der Herr damals empfangen hatte; dieser heilige Geist war jener Kraftgeist, durch welchen Jesus wohlthuend und die vom Teufel Ueberwältigten heilend im Lande umherzog. Weiter darf man nicht übersehen, dass die evangelische Geschichte nichts weiss von Wundern, welche Jesus vor dem Hochzeitswunder zu Kana, überhaupt vor der Johannestaufe gethan hat, und endlich beweist das Auftreten und Wirken des Täufers, dass die Kraft Wunder zu wirken dem Propheten nicht als solchem inhärirt. Ist Johannes doch, ohne dass er je ein Wunder gethan hat, von dem Herrn für den grössten aller Propheten erklärt worden, die vor ihm gewesen sind. Der heilige Geist, welcher von Mutterleib an den Herrn zu seinem Tempel sich erwählt hatte, befähigt ihn zu seinem heiligen Leben und seinem heilsamen Amtswirken; allein Gott verlieh ihm, der sich, obschon er der Sohn des Allerhöchsten war, vor Johannes auf das Tiefste beugte, da er die Taufe von seiner Hand begehrte, noch die ganz besondere, zu seinem Heilandsberufe nicht absolut nothwendige, aber denselben doch kräftigst unterstützende Gabe und Kraft Wunder zu thun. Der Herr erkennt fort und fort seine Wundermacht als eine ihm von Gottes Gnade und väterlichem Wohlgefallen geschenkte Beilage, als ein *donum superadditum* an, er wendet sich daher bei seinen Wundern an den Gott, von dem er diese Gabe zu Lehen trägt, Matth. 14, 19 und die Parallelen, 15, 36. Marc. 7, 34. Joh. 11, 41, und will, dass Gott dafür die Ehre gegeben werde. Luc. 17, 18.

Der mit dem Geiste und der Kraft gesalbte Jesus ist nun als ein gnädiger, mächtiger Heiland umhergegangen. Er hatte wohl in Nazareth seinen Wohnsitz zuerst, aber wie lange? Bald siedelte er nach Kapernaum, seiner Stadt, über; aber des Menschen Sohn hatte doch nicht, wo er sein Haupt hinlegte. Er zog unstät, vielfach flüchtig im Lande umher, bald war er in Galiläa, bald in Judäa, bald diesseit, bald jenseit des Sees Genezareth, bald in den Grenzen von Tyrus und Sidon, bald bei Cäsarea Philippi, in dem Quellgebiete des Jordan. Was trieb ihn so im Lande umher? Es war sein Heilandsherz, sein Erlöserberuf. Seine Fusstapfen trieften von Fett, aller Wegen liess er breite Segensspuren, Zeichen seiner göttlichen Kräfte hinter sich zurück. Als ein Wohlthäter, als ein Segensspender, εὐεργετῶν ist er im Lande umhergezogen. Er hat die Hungrigen gespeist, die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Stummen redend, die Aussätzigen rein gemacht; man brachte zu ihm allerlei Krüppel und Lahme und er hat ihnen geholfen und Unzähligen, welche sich nicht aufmachten, um sein Heil zu suchen, hat er aus freien Stücken sein Heil entgegengetragen. Und wie er leiblichen Segen um sich her verbreitete, so auch, so noch vielmehr geistlichen Segen. Den Armen hat er das Evangelium gepredigt, die Mühseligen und Beladenen zu sich eingeladen, die Angefochtenen gestärkt und die Sünder und Zöllner angenommen. Aber in all seinen Werken offenbarte sich nicht nur die Liebe, alle Werke des Herrn sind beides zugleich, Wunder der Liebe und Wunder der Macht. Der, welcher wohlthuend im Lande umhergezogen ist, hatte die Kraft, dass er Allen helfen konnte von ihren Plagen; keine Gewalt im Himmel und auf Erden konnte ihn in seinem Werke hemmen. Satan's Macht war seiner Macht nicht gewachsen, über den Starkgewappneten kam in ihm Einer,

der noch stärker gewappnet war. Petrus bezeugt: *ἰώμενος πάντας τους καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου.* Der Teufel besitzt Macht, grosse Macht, er kann sich an einem Menschen vergreifen, er kann ihn überwältigen, er kann ihn hart, feindselig beherrschen und plagen, richtig bemerkt Meyer, dass in *καταδυναστεύειν* das feindliche Beherrschen liege; er hatte zu der Zeit des Herrn eine grosse Menge in der schauerlichsten Weise besessen, ihren Geist hatte er zerrüttet und umnachtet, und dazu noch vielfach sie geschlagen an ihrem Leibe: an diese Dämonischen denke ich hier mit Kühnöl, Olshausen u. A. insbesondere. Die Mehrzahl der Ausleger erinnert, dass der Teufel, weil der Verursacher der Sünde des Menschen, auch der Urheber aller Uebel sei, dass der Herr also, so oft er einen Kranken heilt, auch einen vom Teufel Ueberwältigten segnet. Allein in unsrem Zusammenhange ist schwerlich an gewöhnliche Kranke zu denken, diese werden die sein, an welchen der Herr sich als Wohlthäter erwies; hier liegt es am Nächsten an jene Elendesten unter allen Elenden zu denken, an jene, auf welchen des Teufels Hand sichtbar lastete, welche dem in dieser Stelle gewählten Ausdrucke ganz entsprechend *ἐλαυνόμενοι ὑπὸ τοῦ δαίμονος* Luc. 8, 29, *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* Luc. 6, 18. Act. 5, 16 genannt werden, wie denn auch die Errettung dieser Dämonischen aus der Macht Satans (Luc. 6, 19. 9, 42. Matth. 15, 28) als ein Geheiltwerden bezeichnet wird. Alle diese hat der Herr geheilt, nicht als ob kein Leidender, kein Besessener mehr übrig geblieben wäre in dem heiligen Lande, sondern in dem Sinne, dass kein solcher, der ihm zugebracht wurde oder auf den er selbst stiess, ungeheilt von ihm weggeschickt wurde. Jesus aber konnte der Gestalt als ein Wohlthäter des Menschengeschlechtes, als ein Herr über den Teufel in dem Lande umherziehen, *ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ.* Calvin, welcher den letzten Participialsatz ganz gut so auslegt: *hoc etiam divinae in Christo potentiae illustrius specimen fuit, quod non tantum a vulgaribus morbis sanabat, sed remedium afferebat malis desperatis,* trifft hier das Richtige nicht mit seiner Anmerkung: *breviter notat Petrus, quorsum spectarint virtutes per manum Christi editae, nempe ad conciliandam illi fidem apud homines, qui Deum veluti praesentem intuebantur: atque hic verus miraculorum usus fuit quemadmodum iam aliquoties dictum est ac postea suis locis iterum videbimus.* Allein, was an andern Orten richtig ist, ist hier unrichtig: nicht den Zweck, den teleologischen Grund der Wunder will hier Petrus aufdecken, sondern erklären, wesshalb der Herr in der angegebenen Weise wirken konnte. Nach de Wette soll sich in diesem Begründungssatze eine niedrige Ansicht über den Herrn Christus verrathen, welche tief unter dem Niveau der paulinischen und johanneischen Christologie liege. Bengel hat am Ende auch dergleichen etwas mit seiner Note: *parcius loquitur pro auditorum captu de majestate Christi* gemeint, wie auch Chrysostomus, der da sagt: *πάλιν ταπεινὰ φθέγγεται, οὐχ ἁπλως οἶμαι, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀνθρώπινον.* Das Alles ist aber nicht richtig: Petrus hat keine ebionitische christologische Grundanschauung und eine Akkommodation findet hier auch nicht statt: sondern der Apostel hat gerade so geredet, wie er reden musste. Die Kraft, Wunder zu thun, eignete dem historischen Christus nicht von Natur, er hatte sich ja, wie Paulus selbst lehrt, seiner göttlichen Gestalt, der göttlichen Erscheinungs- und Bethätigungsweise entäussert: er thut Wunder und Zeichen, weil ihn Gott mit dieser Kraft speciell begnadigt hat, weil Gott

ihm diese *ἐξουσία* und *δύναμις* verliehen. Nikodemus hat ganz recht, wenn er aus den Wundern Jesu schliesst, dass Gott mit ihm (*μετ' αὐτοῦ*, Joh. 3, 2) ist, und nicht in ihm, mit ihm eins, denn nicht als die zweite Person der Gottheit übte Jesus diese Macht damals auf Erden aus, sondern aus dem gnädigen Wohlgefallen, das Gott an ihm hatte.

V. 39. Und wir sind Zeugen Alles dess, das er gethan hat im jüdischen Lande und zu Jerusalem. Den haben sie getödtet und an ein Holz gehängt.

Jener *λόγος*, jenes *ῥῆμα*, von welchem Cornelius und seine Genossen zu Cäsarien Vieles gehört haben (gut merkt Chrysostomus zu dem *ὑμεῖς οἴδατε* an, *οὐκ εἶπεν· ἴστε Ἰησοῦν, οὐδὲ γὰρ ᾔδεσαν, ἀλλὰ τὰ ὑπ' αὐτοῦ εἰργασμένα διέξεισιν*), ist nicht ein leeres Gerücht, ein jüdisches Märlein: es ist das Grosse wirklich Alles geschehen, davon eine Kunde zu ihren Ohren gedrungen ist. In der Person des Petrus steht vor dem Cornelius und seiner Hausgenossenschaft ein Mann, welcher das aussagen, vor dem Angesichte Gottes betheuern kann, denn er ist ein Zeuge von jenen Thaten allen gewesen. Er spricht: *ἡμεῖς — ἐσμέν* ist ein blosses Einschiebsel und wird von Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A. mit gutem Grunde gelöscht — *μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ*. Nicht mit einem *ἐγώ* legt Petrus sein Zeugniss ab, er spricht im Plural *ἡμεῖς*. Wie kommt er dazu? Meint er dieses *ἡμεῖς* als *pluralis maiestatis* oder *auctoritatis*: spricht er also aus dem Vollgefühle seiner apostolischen Würde heraus? Es scheint mir diess nicht der Fall zu sein, Petrus ist so bescheiden in das Haus des Cornelius eingetreten und hat jede Proskynesis V. 26 so entschieden abgelehnt, dass dieses *ἡμεῖς* auf eine wirkliche Mehrzahl gehen muss. Am nächsten liegt es nun, eingedenk, dass Petrus nicht allein in das Haus des Cornelius eingetreten ist, sondern von andern christlichen Männern begleitet, zu sagen, dass er mit seinem *ἡμεῖς* auf diese hinweise. Allein sind diese denn wirklich Zeugen von dem Allen gewesen, Zeugen des Herrn von seiner Taufe durch Johannes an? Nehmen wir auch an, dass diese Begleiter des Petrus alle ein Mal den Erlöser während seines Aufenthaltes in Jerusalem gesehen haben, so will das doch nicht zu den Worten *πάντων ὧν ἐποίησεν κτλ.* passen und zum Andern wird doch am Ende in dem folgenden Verse, wo dieses selbe Wort wiederkehrt, auf ganz andere Personen hingedeutet. Dort sind offenbar die Apostel verstanden und so ist es auch hier das Beste anzunehmen, dass Petrus allerdings aus seinem apostolischen Bewusstsein heraus redet, aber nicht in dem Vollbewusstsein, dass sein Zeugniss so gewichtig ist, als das Zeugniss einer ganzen Menge von Zeugen, sondern in dem Bewusstsein, dass er nicht allein als Zeuge hier fungirt, sondern hinter ihm — er ist ja doch Haupt und Mund der andern — die andern Apostel alle im heiligen Chore stehen, um sein Zeugniss mit ihrem Ja und Amen zu versiegeln. Wie der, welcher ein Gebot bricht, alle Gebote des Gesetzes bricht, so hört der, welcher einen Boten des Herrn höret, sie alle, denn es ist Eine Botschaft, Ein Evangelium, welches sie Alle, sie mögen nun heissen Petrus oder Johannes, Andreas oder Philippus, verkündigen. Wir sind *μάρτυρες πάντων, ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ*: die Apostel haben nicht dann und wann den Herrn auf seinen Umzügen begleitet, sie sind ihm bis auf das eine Mal, da er sie zu einem Missionsversuche aussandte, auf Schritt und Tritt nachgefolgt, sie sahen in ihm,

wie es der Heliand so schön in's Deutsche überträgt, ihren Herzog und betrachteten sich selbst als sein Gefolge, das mit ihm aus- und eingehen musste. Jesu Wirksamkeit aber hat nach der Taufpredigt Johannis begonnen und so sind sie auch von jener Zeit an um ihn gewesen alle Zeit: waren ja doch die Meisten von ihnen nachweislich zuvor Jünger dieses Täufers gewesen. Sie sind mit ihm aber *ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ* umhergezogen: Petrus meint nicht unter *τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων* die Landschaft Judäa im Gegensatze zu Galiläa und Samarien, sondern das ganze Land, welches von Juden bewohnt wurde, das ganze heilige Land. Er hebt besonders noch Jerusalem hervor, die Hauptstadt des Landes, den Sitz der obersten Behörden, die Stätte des Tempels. Auch dort ist Jesus gewesen und zwar nicht da erst, als er litt und starb, er ist dort gewesen als Prophet, er hat dort wie in dem jüdischen Lande Thaten, Wunderthaten verrichtet. Wir haben hier wieder eine Stelle, welche den wenigen synoptischen Stellen zuzugesellen ist, die Andeutungen von mehrfachen Besuchen Jerusalems während der prophetischen Thätigkeit des Herrn geben und so die Darstellung des Johannesevangeliums belegen. Auch in Jerusalem ist Jesus, der im Lande wohlthuend und heilend umherzog, gewesen, dort hat er sich auch in dieser Weise geoffenbart, und zwar nicht spärlich, nicht in ganz vereinzelten Wundern, sondern reichlich, in vielen Kraftthaten; man übersehe ja nicht das *πάντων, ὧν ἐποίησεν*. Es gibt also eine Fülle von solchen Erweisungen seiner himmlischen Liebe und seiner göttlichen Kraft sowohl in dem jüdischen Lande, als auch (*τέ — καί*) in Jerusalem, hier und dort ist er nicht müde geworden in seinem heilsamen Wirken. Wenn nun Calvin zu *μάρτυρες* anmerkt: *ut fidem verbis suis asserat, se et collegas pronuntiat oculatos esse omnium testes, quae de Christo tradunt: ita loqui de rebus probe compertis. paulo post in sensu diverso nomen testis accipit, quum dicit, certos testes a Deo fuisse ordinatos, quo significat, publicam apostolis impositam esse personam, atque ad hoc peculiariter esse delectos, et quasi divinitus produci, ut suo praeconio ad Christi fidem homines adducerent. ita Paulus 1 Cor. 15, 15: nos, inquit, falsi testes Dei inveniremur, nisi Christus a mortuis resurrexisset. et iam ante audivimus ex ore Christi, vos eritis mihi testes in Judaea, Samaria et Hierosolymae: nunc vero se tantum historicum testem vocat Petrus, quia rerum gestarum fuit spectator:* so kann ich ihm nicht vollständig beipflichten. Es gehört zu dem Begriffe des Zeugen, dass er Zeugniss ablegt, dass er das, was er mit seinen eignen Ohren gehört und mit seinen eignen Augen gesehen hat, nicht bei sich verborgen hält, sondern öffentlich kund thut: ein *μάρτυς* ist derjenige, welcher *μαρτυρεῖ*. Wenn Petrus sagt, dass er und seine Mitapostel Zeugen dess Allen seien, was Jesus gethan habe in Judäa und in Jerusalem, so erklärte er damit, dass sie nicht bloss die Kunde von diesen grossen Thaten, die ohne ihr Zuthun durch das Land fliegt, bestätigen, sondern dass sie selbst diese Kunde im Lande verbreiten: sie bezeugen nicht nur, sondern sie zeugen auch selbst von den Thaten des Herrn: wie ginge das auch an! Diese Thaten sind so gewaltig, so heilbringend, dass sie es nicht lassen können, dass sie nicht reden sollten, was sie gesehen und gehöret hatten.

Diesen Jesus aber, den sie bezeugen als den grössten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes, als den Herrn über den Fürsten dieser Welt, hat am Ende das tragischste Geschick betroffen: zum Dank für seine

Wohlthaten hat man ihn aus dem Lande der Lebendigen gerissen, den, welcher so viele Elende von dem Fluche des Teufels erlöst hat, den haben sie als einen Verfluchten an das Holz gehängt. Wer solches gethan hat, sagt Petrus nicht aus: er lässt es zartsinnig bloss ahnen. Vor den Juden, vor dem Hohenrathe spricht er nicht in solchen Andeutungen, da sagt er frei heraus: ihr habt das gethan, *ὑμεῖς* Act. 3, 14, *ὑμεῖς* 4, 10 u. ö.: er legt ihnen ihre Blutschuld offen vor die Augen und zeiht sie in's Angesicht, dass sie das Blut des Sohnes Gottes vergossen haben. Er thut es, weil er sie durch schonungsloses Aufdecken ihrer gen Himmel schreienden Schuld an dem Blute Jesu Christi zur Busse treiben will, dass sie sich endlich noch entschliessen, in dem Blute, dass sie in ihren Sünden vergossen haben, sich in lebendigem Glauben zu reinigen von aller Schuld. Den Fremden, den Heiden gegenüber verhüllt aber Petrus so gut, als es sich nur irgend machen lässt, die entsetzliche Schuld seines Volkes. Man hat in dem Neuen Testamente so wenige Spuren und Zeugnisse wahrhaftiger Vaterlandsliebe gefunden: wenn man nur recht gesucht hätte, wie viele hätte man doch finden können! Schwerlich hat das gesammte klassische Alterthum ergreifendere Exempel von Vaterlandsliebe aufzuweisen, als das Neue Testament. Welche Liebe zu seinem Lande und Volke erfüllt des Herrn Seele! Wie stellt er der Samariterin den Vorzug der Juden vor die Augen: kann er, der von den Juden Verfolgte, sich entschliessen, das Brod des Lebens den Heiden zu brechen? Wie klagt nicht sein Mund über Jerusalem, das sich nicht helfen lassen will; wie gehen ihm nicht die Augen über, da er die Stadt ansieht und an ihr Ende mit Schrecken denkt! Paulus, der grosse Heidenapostel, welch' ein Herz hat er für sein Volk! Von Christus möchte er verbannt, seiner Seligkeit beraubt sein, wenn er durch dieses Opfer seiner selbst sein armes Volk zum Heile führen könnte. Und Petrus bleibt auch nicht dahinten. Er kann vor dem Heiden nicht die Sünde und Schuld seines Volkes aufdecken, er mag nicht den Ankläger Israels abgeben, welch' gutes Recht er sonst auch dazu hätte. Keinen Namen nennt er, das Subjekt in *ἀνεῖλον* gibt er nicht an. Sie haben ihn — es ist die Frage, ob *καί* ächt ist, ist es ächt, was aber wenig Schein hat, so darf es nicht mit Kühnöl durch *quem tamen*, auch nicht durch *quem adeo* mit Meyer früher, sondern muss mit Overbeck durch *quem etiam*, also dass ein neues Moment hinzugefügt wird, übersetzt werden — getödtet, indem sie ihn hängten *ἐπὶ ξύλον*, an ein Holz, es ist das Kreuzesholz gemeint, wie 5, 30. Gal. 3, 13. 1 Petr. 2, 24. Schwerlich hat Petrus hier dieses Wort gewählt, weil er an den Spruch dachte: verflucht sei jedermann, der an dem Holze hängt, was Meyer glaubt, denn Cornelius konnte unmöglich diese Beziehung erkennen: er nennt das Kreuz einen Pfahl, ein Holz, weil es in dem gewöhnlichen Leben auch so benannt wurde.

V. 40. Denselben hat Gott auferweckt am dritten Tage, und ihn lassen offenbar werden.

Auf das *ὃν*, mit welchem der letzte Satz des vorigen Verses begann, bezieht sich dieses *τοῦτον*: den, welchen sie, die Juden, getödtet hatten den hat Gott auferweckt. Das war Gottes Wort über dem frevelhaften Thun der Menschen: er hat durch sein Urtheil das Urtheil des Hohenrathes für null und nichtig erklärt und durch seine That die Unthat der Kinder Israel aufgehoben. Gott hat sich zu dem Verkannten und Ge-

hängten bekannt in der unzweideutigsten, grossartigsten Weise, bekannt zudem genau in der Art und Weise, in welcher es Jesus Christus schon vorausverkündigt hatte. Er hat ihn auferwecket, Petrus hält es nicht für nothwendig noch hinzuzusetzen: ἐκ νεκρῶν, dass er hier aber nicht an eine Auferweckung aus dem tiefen Schlummer einer Ohnmacht, aus einem langen Starrkrampfe und Scheintode gedacht hat, ergibt sich aus dem ganzen Contexte klar und deutlich. Es folgt nicht bloss gleich im folgenden Verse: μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, wodurch ja angegeben wird, dass er unter den Todten sich befunden habe; es geht ja schon voraus: ἀνεῖλον. Gott hat ihn von den Todten auferweckt am dritten Tage: an demselben Tage, welchen Jesus vorausgesagt hatte, hat Gott ihn in dieses leibliche Leben zurückgeführt. Die Auferstehung des Herrn von den Todten lässt sich schon um dieses Zusatzes τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ willen nicht spiritualistisch fassen, wie sich gegen solch' eine Annahme auch auf das Entschiedenste der sonst geläufige Zusatz ἐκ νεκρῶν sträubt, durch welchen ja des Herrn Auferweckung von den Todten mit unsrer zu hoffenden Auferweckung in einen solchen Zusammenhang gebracht wird, dass er die ἀπαρχή (1 Cor. 15, 23), der Erstling ist und wir die Nachfolger zu seiner Zeit. Soll die Auferweckung Christi von den Todten nichts anders besagen, als dass der Geist Christi nicht in ein Nichts verdunstete, nicht sein bewusstes Personenleben einbüsste, sondern im Leben und in der Kraft steht, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum dieser Akt erst an dem dritten Tage sollte von Statten gegangen sein. Der Geist fällt doch wohl nicht erst in einen längeren oder kürzeren Schlummer, in dem er sich von den Mühen und Sorgen dieses Lebens und von den Aengsten und Schrecken des Todes erholt: er lebt ununterbrochen fort, wie ja auch der Herr am Kreuze dem Schächer nicht sagt: später ein Mal, am dritten Tage etwa wirst du mit mir im Paradiese sein, sondern heute noch. Sollte die Auferweckung Christi von den Todten aber darin bestehen, dass er, der, wenn auch am Kreuze gestorben dem Fleische nach, im Geiste fortlebte, in den Herzen, in dem Glauben seiner Jünger, welche ihn und seine Sache für verloren hielten, wieder zu frischem Leben gekommen sei, so dass sie ihn, den Lebendigen, nicht mehr bei den Todten suchten, so will diese Ansicht weder mit dem ἤγειρε, noch mit dem τρίτῃ ἡμέρᾳ sich vertragen. Denn jenes Wort bezieht sich auf ἀνεῖλον und muss also mit ihm auch auf gleichem Terrain spielen: war jene Tödtung des Herrn nicht eine Ertödtung des Herrn in ihren Gedanken, sondern vor ihren Augen, so muss auch diese Wiederbelebung des Herrn eine äussere Thatsache sein und darf mit nichten als ein inneres Phänomen betrachtet werden. Und was soll dann die Zeitangabe? Erst am Tage der Pfingsten hat diese Auferweckung des Herrn stattgefunden, denn an diesem Tage zeugen sie zuerst von den grossen Hoffnungen, welche sie auf ihren Herrn setzten. Am dritten Tage aber hat Gott den Gekreuzigten in dieses Leben zurückgeführt in leibhaftiger Gestalt: das ist die Osterthatsache. Und diese Osterthatsache ist kein Märlein. Der Gott, der seinen Sohn auferweckt hat am dritten Tage, hat ihn als den Auferstandenen von den Todten auch vorgeführt, erwiesen, schauen lassen. Merkwürdig ist die Art, wie Petrus diess aussagt: καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι: zu dem sprachlichen Ausdrucke bietet Act. 2, 27 eine Parallele. Gott hat gegeben — es wird nicht angegeben, wem es Gott gegeben habe, es liesse sich am

Ende auch der Dativ ἡμῖν (Gott hat es uns verliehen, dass er offenbar würde) ergänzen, doch ist es am leichtesten, wenn man es für noth hält, dass etwas supplirt werde, αὐτῷ hinzuzudenken —, dass er offenbar würde, dass er erschiene, dass er sich offenbare. Es ist hiermit schon angedeutet, dass der Auferstandene nicht in die alte Lebensordnung zurückgekehrt ist, er zog fürder nicht mehr aus und ein mit seinen Jüngern, er kam nur dann und wann, in seligen Feierstunden, wie zu Besuch zu ihnen, sie genossen nicht mehr seines Umganges wie vorher, sondern nur seiner Erscheinungen. Es darf aber wohl auch in diesem ἐμφανῆ noch das andere Moment gefunden werden, dass der Herr, welcher seinen Jüngern nach seiner Auferweckung nur erschien, in seiner Glorie, in seiner Herrlichkeit sich bei diesen Gelegenheiten offenbarte. Wenigstens hat ἐμφανής Röm. 10, 20 diese prägnante Bedeutung: ich will nur noch erwähnen, dass von dem Erscheinen der Heiligen, welche bei den gewaltigen Erschütterungen, welche der Tod des Herrn verursachte, in ihren Gräbern erwachten und nach seiner Auferstehung in Jerusalem Vielen erschienen, das Zeitwort ἐμφανίζειν gebraucht wird.

V. 41. Nicht allem Volk, sondern uns, den vorerwähleten Zeugen von Gott, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er auferstanden ist von den Todten.

Erschienen ist der Auferstandene nicht allem Volke, nicht den Obersten der Juden, die ihn gefangen hatten, nicht dem Volke, das ihn verworfen hatte, sondern nur seinen Gläubigen, freilich nicht bloss den Aposteln unter seinen Gläubigen, sondern auch noch vielen andern Jüngern, wie z. B. 1 Cor. 15, 6 mehr denn fünfhundert Brüdern auf ein Mal. Letztere Erscheinung will der Apostel hier sicher nicht in Abrede stellen, wenn er betont, dass Christus nicht allem Volke, sondern nur ihnen, den auserwählten Zeugen erschienen sei: er sieht aber von ihr hier völlig ab, ein Mal, weil bei derselben nicht ein Essen und Trinken mit dem Herrn stattgefunden hat, und zum Andern, weil es dem Apostel hier auf solche Erscheinungen des Auferstandenen ankam, da sie, die Apostel, in Sonderheit den Herrn in seiner Herrlichkeit geschaut hatten. Er nennt sich und seine Genossen Zeugen, die von Gott vorher erwählt sind. Jesus hat sie ausgesondert aus der Mitte seiner Jünger, aber wie ihr Herr und Meister in seinem hohenpriesterlichen Gebet lobpreisend bekennt, dass sein Vater ihm diese seine Jünger gegeben habe, Joh. 17, 6. 9. 11, so wissen sie es auch, dass Jesus sie nach Gottes Willen erwählt hat, gleichsam als der Vollstrecker göttlichen Auftrages. Sie sind nicht erst hinterher bestellte Zeugen, d. h. sie sind nicht erst *post festum* ausgesondert worden von den Uebrigen, um Zeugen zu sein von den Dingen, die sie erlebt haben: ehe diese Dinge geschahen, ehe sie ahnen konnten, dass solche Begebenheiten sich zutragen würden, sind sie auserlesen worden. Ihre Berufung ist vor den Geschichten geschehen, die sie bezeugen sollten, darauf zielt das πρό in dem προκεχειροτονημένοις. Und sie sind im Stande, das beste, zuverlässigste Zeugniss von der Auferstehung Jesu Christi von den Todten abzulegen, denn sie sind nicht bloss die ständigen Begleiter des in der Niedrigkeit umherziehenden Herrn gewesen, sondern er hat sie auch nach seiner Auferstehung noch seines vertrautesten Umganges gewürdigt: wie sie vorher mit ihm zusammen gegessen und getrunken haben, so haben sie dasselbe — sehr verkehrt ziehen Camero und Bengel diese letzten

Worte: *μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* zu *ἐμφανῆ γενέσθαι*, so dass die übrigen Worte dieses Verses in Parenthese zu setzen wären — auch nach seiner Auferstehung mit ihm gethan. Der auferstandene Jesus hat mit seinen Jüngern gegessen und getrunken: die Evangelien berichten davon zu verschiedenen Malen, Marc. 16, 14. Luc. 24, 30. 41 ff. Joh. 21, 12—15. Wie konnte Jesus aber, der Auferstandene, noch essen und trinken? so hat die alte Kirche schon vielfach gefragt und diese Frage ist zu Calvin's Zeiten wieder sehr im Schwange gewesen. Bekanntlich ist die Ansicht der Kirchenväter und der orthodoxen Dogmatiker unserer Kirche diese, dass Jesus mit dem *corpus gloriosum* von den Todten auferstanden sei. Augustinus schreibt *de civit. Dei 22, 19: quae claritas in Christi corpore, cum resurrexit, ab oculis discipulorum potius abscondita fuisse quam defuisse credenda est. non enim eam ferret humanus atque infirmus adspectus, quando ille a suis ita deberet attendi, ut posset agnosci. quo pertinuit etiam, ut contrectantibus ostenderet suorum vulnerum cicatrices: ut etiam cibum potumque sumeret, non alimentorum indigentia, sed ea qua et hoc poterat potestate.* Mit dieser Annahme eines verklärten Leibes schien aber Vielen nicht zu stimmen jene handgreifliche Leibhaftigkeit des Herrn, welche ja eine solche ist, dass er seine Wunden nicht bloss zeigt und zu dem Betasten seines Leibes einladet, sondern selbst von Fleisch und Bein an sich redet, welches ein Geist allerdings nicht besitze, wohl aber er an sich habe (Luc. 24, 39), dass er seinen Jüngern nicht bloss das Brod bricht, sondern selbst von Brod, gebratenem Fisch und Honigseim geniesst. Origenes, Martensen, Schmid, Bleek nehmen desshalb bei dem auferstandenen Herrn noch keinen ganz verklärten Leib an, sie meinen, der Leib des Auferstandenen habe in der Mitte gestanden zwischen der irdischen Leiblichkeit und der Leibesverklärung und sei in jener geheimnissvollen Quadragesima allmälig seiner himmlischen Vollendung entgegengereift. Allein dieses Theologumenon verstösst wider die bestimmte Schriftlehre. Der Leib des Auferstandenen ist der Typus für den verklärten Leib, mit welchem wir an dem Tage seiner Wiederkunft sollen ausgerüstet werden: wir sollen aber dann nicht einen unfertigen, noch in seiner Entwickelung begriffenen Leib empfangen, sondern einen fertigen, reifen, vollkommenen. Wir haben einen richtigen, verklärten Leib bei dem Auferstandenen anzunehmen und anderer Seits doch ein wirkliches Essen und Trinken desselben zu statuiren, denn wir halten es entschieden mit Calvin, der da sagt: *falluntur autem, qui putant Christum comedentis tantum speciem praebuisse. quid enim profuisset tale spectrum? nec video, quorsum attineat eiusmodi subterfugia quaerere. nam quum dicimus, non sua necessitate compulsum fuisse Christum ut ederet, sed voluisse tantum suis consulere, ansa frivolis hominum commentis praecisa est.* Und wir werden diess sagen müssen. Den Auferstandenen hat nicht mehr gehungert noch gedürstet, sein verklärter Leib hat diese niederen Bedürfnisse nicht gekannt: er hat seinen Jüngern zu Liebe gegessen, wie diess aus allen evangelischen Berichten hervorgeht, er wollte sich ihnen entweder wie dort den Jüngern zu Emmaus kund geben oder, was sonst seine Absicht war, sie von der Realität, von der Leibhaftigkeit seines Leibes überführen. Sollte der verklärte Leib nicht im Stande sein, Speise und Trank zu sich zu nehmen, wenn es gilt, wenn der Geist, der in dem verklärten Leibe wohnt, dieses für angemessen, für nothwendig erachtet? Wenn des Leibes Bestimmung ist,

dem Geiste ein williges und geschicktes Organ zu sein, so muss der Leib der Verklärung, welcher ja die Idee des Leibes vollkommen verwirklicht, auch zu jedem vernünftigen, heilsamen Dienste dem verklärten Geiste sich zur Verfügung stellen. Ich nehme also nicht den geringsten Anstoss an diesem Essen und Trinken, welches selbst Kühnöl noch für nichts als einen andern Ausdruck für: *eius consuetudine fruiti sumus:* fassen möchte, und glaube, dass der vollendete verklärte Leib dazu viel geschickter war, als der noch in der Entwickelung begriffene. Jesus, betont nun Petrus weiter, habe sich nicht allem Volke, sondern nur seinen Gläubigen, den von Gott vorerwählten Zeugen als den Auferstandenen geoffenbart. Wir fragen nach dem Grunde dieser denkwürdigen Erscheinung: wird der Herr, wenn er in seiner Herrlichkeit wiederkommt, doch allem Volke sich offenbaren, warum that er das nicht schon, nachdem er durch seine Auferstehung von den Todten zu seiner Herrlichkeit eingegangen war? *Si quaerat hic quispiam,* sagt Calvin, *cur non palam Deus filium suum a resurrectione omnibus ostenderit, respondeo: etiamsi nulla ratio constaret, modestis tamen et sobriis debere unum Dei consilium sufficere, ut citra controversiam certo sibi persuadeant, optimum esse, quod Deus censuit. neque tamen dubium est, quin Deus optimo consilio tale temperamentum adhibuerit. nam resurrectionis certitudo satis multis ac firmis testimoniis probata fuit. hoc autem ad exercendam piorum fidem utile erat, evangelio potius, quam suis oculis credere. quantum ad impios pertinet et professos Christi hostes, quum toties convicti numquam Deo cessissent, indigni erant, quos ad conspiciendam resurrectionis suae gloriam Christus admitteret, quamquam et ipsi militum relatu, quos ad custodiam sepulcri conduxerant, satis superque fuerant convicti.* Wenn der Herr mit seiner Auferstehung von den Todten das *regnum gloriae* hätte einnehmen wollen, dann wäre es an der Zeit gewesen, sich auch allem Volke, in Sonderheit seinen Feinden als den Auferstandenen in seiner Herrlichkeit zu offenbaren, sie wären dann, wie die Hüter des Grabes vor dem Engel, wie entseelt zu seinen Füssen niedergesunken und er hätte auf ihre Häupter wie auf einen Schemel seinen Fuss setzen können. Wenn der Herr kommt in seiner grossen Kraft und Herrlichkeit als ein König, um alle Reiche der Welt einzunehmen, dann wird er sich nach der Schrift allem Volke sichtbar wie der Blitz, der vom Aufgange bis zum Niedergange leuchtet, kund thun: sie sollen dann sehen, in wen sie gestochen haben. Aber ist der Herr durch seine Auferstehung auch in seine Herrlichkeit eingegangen, so hat er doch die Zügel des Reiches der Herrlichkeit noch nicht ergriffen: in seinen durchbohrten Händen ruhen jetzt noch die Zügel des Reiches der Gnade. Er will noch suchen und selig machen. Selig aber sind, die nicht sehen und doch glauben. Wie das Sehen nicht der Weg ist, auf welchem wir hier zur Seligkeit gelangen, sondern nur der Glaube, so kann auch das Sichsehenlassen Seitens des Herrn uns nicht selig machen. Die Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit kann seine Feinde wohl äusserlich überwältigen, auch innerlich brechen in ihrem Stolze, aber nicht beseligen, nicht erneuern in dem Geiste ihres Gemüthes. Nutzlos wäre demnach eine Erscheinung vor allem Volke gewesen: der Auferstandene hätte sich und seine ganze Vergangenheit verleugnet und seine Zukunft verdorben, er hätte dann ja Ehre gesucht bei den Leuten und sich zu einem epideiktischen Wunder herbeigelassen.

---

6. Der Sonntag Quasimodogeniti.

1 Joh. 5, 4—10.

Dieser Sonntag, mit welchem das Osterfest abschloss, wesshalb er *pascha clausum, ἀντίπασχα* genannt wurde, trägt noch einen andern bedeutungsvollen Namen: *dominica in albis, κυριακὴ ἐν λευκοῖς — dies novorum, dies neophytorum, octava infantium.* Die an dem Osterfeste Getauften erschienen an diesem Tage zum letzten Male mit ihren weissen Taufgewändern in der Kirche: heute wurden sie zu dem Tische des Herrn zugelassen und der Gemeinde der Gläubigen zugethan. An diese jungen Christen wandte sich die Predigt dieses Tages, ihnen galt die ganze Feier. *Vos, qui baptizati estis,* redet Augustinus diese Neophyten s. 260 an, *et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum — infantes appellamini, quoniam regenerati estis et novam vitam ingressi estis, et ad aeternam vitam renati estis, si hoc, quod in vobis renatum est, male vivendo non suffocatis. reddendi estis populis, miscendi estis plebi fidelium.* Welcher Gedanke lag da näher, diesen Kindern ein Wort mit auf den Weg zu geben, welches sie zu dem Kampfe mit der Welt, welchen sie nun im Glauben aufnehmen mussten, rüsten und stärken könnte? Der Glaubenssieg, unsres siegreichen Glaubens Gewissheit: das ist der Inhalt dieser Perikope. Und passt diese Idee nicht auch trefflich für diesen Tag, insofern er die abschliessende Oktave des Osterfestes und der die Pentekostenzeit eröffnende Sonntag ist? Christus, der Sieger über Sünde und Tod, schwingt an dem Osterfeste seine glorreiche Fahne: die ganze Pentekostenzeit feiert den Sieg des Herrn. Sein Sieg ist unser Sieg: mir nach, spricht Christus, unser Held! Ja, ihm nur nach im Glauben, dann ist der Sieg unfehlbar unser, denn unser Glaube hat einen guten, von Gott selbst gelegten Grund.

V. 4. Denn Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

Gottes Gebote zu halten, diess ist der Gedankenzusammenhang, auf welchen *γάρ* hinweist, fällt uns nicht schwer, denn die Welt, welche jenes Halten uns erschwert, verleidet und unmöglich machen will, hat keine Gewalt über das, was aus Gott geboren ist. Oecumenius, dem Aretius und Paulus nachfolgen, hat dieses Neutrum *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ* nicht verstanden, wenn er es auf Dinge und nicht auf Personen bezieht. Dieses aus Gott Geborene soll nach diesen ein *bonum Dei*, aus *virtutes* und *charismata* und dergleichen bestehend, sein. Es ist aber gar nicht möglich, dass ein Gut, welches Gott schenkt, als aus Gott geboren bezeichnet werden kann: so oft als Johannes von einem Geborensein aus Gott redet, meint er Personen, denn diesen allein kommt ein Geborenwerden zu. Joh. 1, 13. 3, 3. 4. 5. 6. 7. 8. 8, 37. 41 u. s. w. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 18. Das *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ* ist hier völlig = *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ*, 3, 9 und 5, 18. Absichtlich aber stellt der Apostel das Subjekt nicht in das männliche, sondern in das sächliche Geschlecht: er hat dasselbe auch im Evangelium 3, 6. 6, 37. 17, 2 gethan. Es dient zur Hervorhebung der allgemeinen Kategorie, wie Meyer sagt,

um die Totalität stärker auszudrücken, so Lücke, Düsterdieck, Huther, Ebrard. Der Christ ist nach Johannes lebensvoller Anschauung aus Gott geboren; sehr verkehrt fasst Baumgarten-Crusius dieses *γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* in der äusserlichen Bedeutung: was die Würde hat von Gotteskindern, eben so falsch ist es auch, diese johanneische Idee mit dem paulinischen Gedanken einer von Gott vollzogenen Adoption in seine Kindschaft zu vermischen: nach Johannes besteht zwischen Gott und dem Gläubigen ein anderes, ein durchaus innerliches, mystisches Verhältniss. Gott ist der zeugende Vater, der Christ das von Gott dem Vater gezeugte Gotteskind: Gott zeugt aber durch das Wasser und den Geist (Joh. 3, 5), nach seinem Gnadenwillen (Joh. 1, 13) uns dadurch zu seinen Kindern, dass er den Glauben an seinen eingebornen Sohn in unseren Herzen weckt und wirkt (Joh. 1, 12), denn wer an den Sohn glaubt, der hat ihn aufgenommen (Joh. 1, 11 und 12), der hegt und trägt des Vaters Ebenbild in sich, der ist mit demselben eins. Jeder aus Gott Geborene, jeder wahrhaft Wiedergeborene *νικᾷ τὸν κόσμον*. Das Präsens des Zeitwortes ist nicht zu übersehen: es wird dem Gotteskinde nicht der Sieg über die Welt in Aussicht gestellt, nicht für ferne, ferne Zukunft versprochen, sondern jetzt schon, in der Gegenwart schon besiegt es die Welt. Das *νικᾶν* heisst mehr, als Baumgarten-Crusius es aussagen lässt: sich unverführt erhalten: besiegen heisst, den Feind sich nicht nur vom Leibe halten, dass er nicht schaden kann, sondern heisst: ihn niederwerfen, den Fuss auf seinen Nacken setzen. Johannes setzt aber nicht das Perfekt: *νενίκηκε*: der Sieg über den *κόσμος* ist jetzt noch keine vollständig ausgeführte Thatsache; es wird wohl jetzt schon Tag für Tag in den Hütten der Gerechten von diesem Siege gesungen, aber nur in dem Sinne, dass mit jedem neuen Tage von einem neuen Siege zu singen ist. Der aus Gott Geborene siegt in der Zeit noch in einem fort, er schreitet unaufhaltsam von einem Siege zu einem anderen Siege vorwärts. Nicht triumphiren, nicht den errungenen Sieg feiern, sondern siegreich kämpfen, kämpfen und überwinden, das ist seine Tagesordnung. Wer aber ist der *κόσμος*? Schöttgen denkt hier seltsam an das Judenthum, an die Synagoge: Schlichting und Grotius nicht viel besser an die *homines virtuti et pietati adversantes*, an Lockungen, an Ränke, Verfolgungen und dergleichen. Die Welt ist nicht bloss draussen zu suchen, sondern auch in dem eignen Herzen. Rickli, de Wette setzen sie da nun ausschliesslich in die Welt- und Selbstliebe: Calvin hatte weit besser schon gesagt: *mundi nomen hic late patet, comprehendit enim quicquid adversum est Dei spiritui: ita naturae nostrae pravitas pars mundi est, omnes concupiscentiae, omnes Satanae astus, quicquid denique vos a Deo abstrahit.* So Beza, Calov, Spener, Lücke, Neander, Düsterdieck u. s. w. Es ist aber die Frage, ob sich Johannes die Welt als ein solches Abstraktum gedacht hat: Huther versteht desshalb unter der Welt das Reich des Bösen, das unter seinem Fürsten, dem Teufel, dem Reiche Gottes widerstreitend, die Gläubigen zum Unglauben und Ungehorsam gegen die göttlichen Gebote zu verführen sucht. Luther hat die Welt schon so concret genommen; er sagt in seiner Postille: „wenn man vom himmlischen Reich Gottes sagt, muss man nicht allein verstehen das Regiment und die Leute, so gen Himmel gehören, sondern den Herrn und Regenten selbst, Christum mit allen seinen Engeln und Heiligen, beide, Lebendige und Todte. Also auch heisst die Welt oder das Reich der Welt nicht allein das irdische Wesen

und Leben, sondern vornehmlich ihren Herrn und Fürsten, den Teufel mit seinen Engeln und Unchristen, gottlosen und bösen Leuten auf Erden. Darum, so Skt. Johannes hier spricht: Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt: will er durch das Wort Welt zuvörderst verstanden haben den Teufel selbst mit aller seiner Gewalt und ganzem Regiment auf Erden.“ Ich gebe Luther entschieden Recht: Johannes denkt hier an keinen Principienkampf, sondern an einen frischen, fröhlichen Krieg zwischen persönlichen Mächten. Christus ist gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre, 1 Joh. 3, 8: und der Apostel schreibt den Jünglingen, weil sie den Bösewicht überwunden haben, 1 Joh. 2, 13. Der aus Gott Geborene wird von der Welt, ihrem Fürsten und ihrem Wesen, nicht überwunden, im Gegentheile, er überwindet die Welt. „Das ist trefflich, gross und viel geredet, schreibt Luther, nach des heiligen Geistes Sprache und ist gar eine grosse Kraft und Werk. Denn wer Gottes Kind ist, der muss freilich auch grosse Dinge thun und vermögen. Also machet diese Geburt (durch's Wort und Glauben) rechte Kaiser und Könige über alle Könige und Herren, so die Welt überwunden, welches kein römischer noch türkischer Kaiser vermag. Und doch nicht durch leibliche oder weltliche Gewalt, sondern durch diese geistliche Geburt des Glaubens, wie er auch bald hernach spricht: Und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.“ Ein Gotteskind kann nicht erfolglos mit der Welt kämpfen, es muss siegen, denn Gotteskind hat ja den Vater zu seiner Rechten, ja noch mehr, es hat den in sich, welcher grösser ist, denn der in der Welt ist. (1 Joh. 4, 4.) Aber nur, wenn wir glauben, kommt dieser Ueberwinder der Welt in uns, nur durch den Glauben gelangen wir zur Geburt aus Gott, zur Gotteskindschaft: darum ruht alles, subjektiv betrachtet, auf dem Glauben; wo er nicht ist, kann man wohl von Siegen träumen, nie aber wirkliche Siege erringen, wo er aber ist, da ist der Sieg auch gewiss. *Quia dixerat,* sagt Calvin, *omnes, qui ex Deo geniti sunt, mundi victores esse, vincendi quoque modum exprimit. poterat enim adhuc quaeri, unde victoria. ergo in fide constituit victoriam totius mundi. insignis locus: quia tametsi duros et horribiles insultus assidue ingerit Satan, spiritus Dei extra periculum nos esse pronuncians, exempto metu, nos ad fortiter pugnandum animat. et plus valet praeteritum tempus, quam praesens vel futurum. vicisse enim dicit, ut perinde certi simus, acsi iam profligatus esset hostis. verum quidem est, tota vita durare nostram militiam, quotidianos esse conflictus, imo singulis momentis nova et diversa proelia hinc inde ab hoste nobis moveri: sed quia non armat nos Deus tantum in unum diem et fides etiam unius diei non est, sed perpetuum spiritus sancti opus: non aliter iam victoriae sumus compotes, quam si esset debellatum. neque tamen fiducia haec torporem inducit, quin solliciti semper ad pugnam simus intenti. sic enim certos esse Dominus suos iubet, ut tamen securos esse nolit: quin potius ideo vicisse ipsos pronuntiat, quo animosius et magis strenue pugnent.* Allein diese Calvinische Auslegung wird doch dem apostolischen Satze nicht ganz gerecht, was sich aus dem Schlusssatze des Reformators evident ergibt, denn hier beraubt er *νικήσασα* seiner präteritalen Bedeutung. *Deus hac lege ad pugnandum nos hortatur, ut prius victoriam promittat.* Allein an dem *νικήσασα* ist nicht zu deuteln, es ist Participium des Aoristes und kann nicht von einem in der Gegenwart liegenden — wie die Vulgata *(quae vincit),* Corn. a Lapide, Grotius u. A. annehmen — noch viel weniger von einem erst in der

Zukunft zu erringenden Siege gesagt sein, sondern weist auf einen Sieg hin, welcher schon in der Vergangenheit liegt. Socinus greift verwunderlich fehl, wenn er hier eine Hinweisung auf Glaubenssiege früherer Christen, welche ihren Lauf schon mit Gott vollendet haben, findet; Baumgarten-Crusius kommt der Wahrheit schon etwas näher, wenn er die Empfänger dieses Briefes als die erkennt, welche schon gesiegt haben, doch irrt er darin, dass er den Apostel diesen vorhalten lässt: das ist schon gewonnener Sieg, dass ihr gläubig geworden seid: der Glaube soll ja hier nicht, wie Huther sehr richtig bemerkt, als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden. Der Apostel will sagen, dass der Glaube im Anfange schon, dass ich so sage, in seiner Geburt und Jugend die Welt besiegt hat. Der Glaube hat, dem Herkules der Sage gleich, der in der Wiege mit seinen Kinderhändchen Schlangen schon zerdrückte, als er in uns zum Durchbruche kam, sofort auch die Welt in uns und um uns überwunden. „Sobald als wir gläubig wurden, sagt Spener schön, hat der Sieg auch angehoben; er währet aber auch noch immer und muss stets fortgesetzt werden.“ Hat der Glaube aber schon in seinen jungen Jahren solch' eine Welt überwindende Macht erwiesen, wie kann es ihm jetzt fehlen, da wir ja doch nun zugenommen haben müssen an Alter und Verstand? Die Einkleidung dieser Wahrheit ist seltsam: der Glaube wird ohne Weiteres als νίκη selbst bezeichnet, während er im Grunde nur die Kraft ist, welche uns siegen lässt, und von dieser νίκη wird dann ausgesagt, dass sie siegt. Socinus, Episcopius, Grotius nehmen hierin eine Metonymie wahr, Lücke spricht von einer emphatischen Breviloquenz: Socinus merkt schon gut an: *victoria proprie non vincit, sed energiam continet ea formula, denotans, in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta.*

V. 5. W e r i s t a b e r, d e r d i e W e l t ü b e r w i n d e t, o h n e d e r d a g l a u b t, d a s s J e s u s d e r S o h n G o t t e s i s t?

Statt den Satz, dass der Glaube die Welt überwindet, genauer zu erweisen, wendet sich Johannes an das unmittelbare Bewusstsein, an die Erfahrung seiner Leser: so schreibt Lücke trefflich. Es widerstrebt dem erregten Apostel seine Behauptung mit Schrift- oder Vernunftgründen zu beweisen: er weiss, was er für Leser hat, dass sie Erfahrungen gemacht haben in dem Kampfe mit der Welt, und an diese ihre Glaubenserfahrung appellirt er. Der rhetorische Charakter dieser Stelle zeigt sich schon darin, dass kein δέ, kein καί die Brücke zwischen diesem und dem vorigen Verse schlägt. Wie triumphirend, in der vollsten Plerophorie des Glaubens wendet sich der Briefschreiber an seine Leser: *lustrate universum mundum,* lässt Episcopius ihn siegesgewiss ausrufen, *et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui Christianus et fide hac praeditus non sit.* In der Welt werden viele Paniere aufgeworfen und auch wider die Welt wird manches Feldzeichen in den Kampf getragen, aber an keine Fahne heftet sich der Sieg, ausser an die Kreuzesfahne: *in hoc signo vinces!* Der Glaube, und der Glaube ganz allein, denn die Frage lässt schlechterdings keine andere Antwort zu, überwindet die Welt, aber nicht ein xbeliebiger, nicht ein Allerweltsglaube, sondern nur der Glaube an Jesus, und zwar wieder nicht ein beliebiger, eigenmächtig zurechtgemachter Glaube an Jesus, etwa als an den Propheten, als an das Ideal des Menschen und dergleichen mehr, sondern nur der schriftgemässe Glaube an

Jesus als den wahren Sohn Gottes überwindet die Welt. Sehr entschieden hebt Luther diese Grundbedingung hervor: „und dass Skt. Johannes eben von diesem Glauben an Christum rede, zeigt er selbst mit klaren Worten und spricht: wer ist aber, der die Welt überwindet ohne der da glaubet, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist? Das sagt er, eigentlich zu deuten, was rechter Glaube, davon die Schrift sagt, heisse und sei: denn es ist sonst mancherlei Glauben, so die Welt Glauben heisset. Die Juden, Türken, Papisten glauben auch, wie sie sagen, an Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat; aber dass diess noch nicht rechter Glaube sei, beweiset sich daraus, dass er nichts thut noch schaffet, weder streitet noch überwindet, sondern lässet sie alle, wie sie sind, in der alten Geburt und unter des Teufels und der Sünde Gewalt. Aber das heisst der rechte, sieghafte Glaube, der da glaubt, dass Jesus Gottes Sohn sei; das ist eine unüberwindliche Kraft, durch den heiligen Geist in der Christen Herzen gemacht. Denn es ist ein solcher gewisser Verstand, der nicht hin und her flattert noch gaffet nach seinen eigenen Gedanken, sondern Gott ergreifet in diesem Christo, als seinem Sohn, vom Himmel gesandt, durch welchen er seinen Willen und Herz offenbart und von Sünde und Tod zu Gnaden und neuem ewigen Leben hilfet und eine solche Zuversicht und Vertrauen, so sich verlässet nicht auf sein eigen Verdienst oder Würdigkeit, sondern auf Christum, den Sohn Gottes, und auf seine Gewalt und Macht wider Welt und Teufel streitet. Darum ist auch solcher Glaube nicht ein kalt, faul, ledig und müssiger Gedanke, wie die Papisten und Andre vom Glauben träumen, sondern eine lebendige, thätige Kraft, dass, wo er ist, da muss solche Kraft, Sieg und Ueberwindung folgen; oder so es nicht folget, ist auch der Glaube und neue Geburt nicht da."

V. 6. Dieser ist der, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus der Christus; und nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und dem Blut: und der Geist ist es, der da zeuget, denn der Geist ist die Wahrheit.

Dieser eine Vers bietet eine Menge von Schwierigkeiten: schon gleich bei dem ersten Worte: *οὗτος* drängt sich die Frage auf: was aus dem vorigen Verse greift dieses Pronomen heraus? Lücke, Düsterdieck u. A. beziehen *οὗτος* auf *Ἰησοῦς*, wohingegen Knapp und Huther früher damit *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* aufgenommen sein lassen. Der Letztere bemerkt aber selbst später: „die Streitfrage, ob *οὗτος* sich auf *Ἰησοῦς* oder auf *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* zurückbezieht, ist dahin zu beantworten, dass es auf den ganzen Begriff: *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* zurückweist. Jesus, der Sohn Gottes, ist der Gegenstand des christlichen Glaubens; er ist der durch Wasser und Blut Gekommene. Für diese Beziehung spricht der Zusatz: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός*, der, wie *Ἰησοῦς* zeigt, nicht eine erklärende Apposition des Prädikats (der durch Wasser und Blut Gekommene, d. h. Christus), sondern des durch das Prädikat näher bestimmten Subjektes: *οὗτος* ist; es wird dadurch das voraufgegangene *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* wieder aufgenommen, jedoch so, dass in Folge des *ὁ ἐλθών* etc. der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* in *ὁ Χριστός* umgesetzt wird." Wir glauben, dass er jetzt das Richtige getroffen hat. Dieser, von dem Johannes eben gesagt hat, dass es Jesus der Sohn Gottes sei, ist *ὁ ἐλθών*. Man hat bei diesem Participe ein Zweifaches zu bedenken: 1) es ist das Particip des Aoristes und 2) es ist *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθών* gesagt, also die periphrastische Conjugationsform gewählt worden und nicht

die einfache, *οὗτος ἦλθεν*. Bengel hat schon in seinem Gnomon darauf aufmerksam gemacht, dass der Apostel *ἐλθών* schreibt. Er sagt: *non dicit: ὁ ἐρχόμενος, veniens in praesenti, sed ὁ ἐλθών, aoristi tempore, praeteriti vim habente, uti c. 1, 2 ἐφανερώθη, manifestatus est; c. 4, 2 ἐληλυθότα et infra v. 20 ἥκει. nam ἥκω praesens non venio significat, sed veni; unde Johannes ibidem subiicit, et dedit, in praeterito. Jesus est is, quem propter promissiones venire oportuit, et qui venit revera idque testantur et probant spiritus et aqua et sanguis.* Allein man hat diese seine Bemerkung so wenig beachtet, dass Rickli, Sander u. A. neuerdings wieder mit Oecumenius, Luther, Hunnius, S. Schmidt, Spener den Aorist kurzweg in ein Präsens umwandelten und de Wette das Particip Aoristi mit dem Participe Perfecti vertauschen wollte. Mit Recht schliessen Lücke, Brückner, Huther, Düsterdieck, Erdmann sich Bengel an und verstehen *ἐλθών* von einem Kommen des Herrn, das in der Vergangenheit liegt, das ein Mal geschehen ist, und sich nicht wiederholt, nichts Fortgehendes, nichts Bleibendes ist. Aber es will auch die ganz eigenthümliche Ausdrucksweise: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθών* zu ihrem Rechte kommen. Durch das mit dem bestimmten Artikel verbundene Particip, bemerkt Huther sehr wahr, wird nicht ein Verbal-, sondern ein Nominal-, und wenn es nicht Apposition zu einem voraufgehenden Substantiv (wie Joh. 1, 18, 29. 3, 13. 6, 44 u. a. St.) ist, ein Substantiv-Begriff ausgedrückt, vgl. Joh. 1, 15, 33. 3, 31, 36 und viele andere Stellen. Es heisst demnach nicht: „dieser kam: oder, dieser ist einer, der da kam: sondern, dieser ist der, welcher kam; es wird durch dieses Prädikat nicht bloss angegeben, was das Subjekt, von dem hier die Rede ist (nämlich *οὗτος*), gethan hat, sondern es wird dadurch das Subjekt als die bestimmte Person gekennzeichnet, der dieses Prädikat als specifisches Merkmal zukommt: nach Analogie von Ev. Joh. 1, 33 (*οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) 3, 13 (*ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβ.ς*) u. a. St. dient demnach der Ausdruck dazu, etwas von dem Subjekt (*οὗτος*) auszusagen, was dieses als den Messias charakterisirt.“ So im Ganzen auch Düsterdieck.

Es wird nun von diesem Jesus, dem Sohne Gottes, gesagt, dass er der ist, der da kam *δι' ὕδατος καί αἵματος*. An und für sich lässt sich *διά* verschieden fassen, allein hier hat es einen ganz bestimmten Sinn; der Verfasser legt dieses *διά* sofort durch *ἐν* selbst authentisch aus. Wie 2 Cor. 6, 7 *ἐν* übergehet in *διά*, so hier umgekehrt *διά* in *ἐν*. Es ist hiernach *διά* im Sinne von „vermittelst“ zu nehmen, so Meier, Lücke, Huther, Ebrard, Düsterdieck, de Wette u. A. Johannes will sagen, dass durch Wasser und Blut Jesus sich manifestirt habe: so schon Aretius *declaratus, manifestatus est filius Dei per aquam; apparuit id, quod erat filius Dei, Grotius;* Bengel, Heumann, Knapp, de Wette und alle neueren Ausleger gleicher Weise. Wir stehen nun vor der eigentlichen *crux interpretum*, vor den Worten: *δι' ὕδατος καὶ αἵματος*. Was haben wir hierunter zu verstehen? Diese beiden Worte lassen sich entweder tropisch oder buchstäblich nehmen. Gehen wir zuerst auf die bildliche Fassung derselben ein! Diese ist sehr alt, sie reicht weit über das Reformationszeitalter hinaus, wir finden sie bereits bei Clemens Alexandrinus. Leider ist uns desselben Commentar zu den Johanneischen Briefen nicht erhalten worden: wir wissen bloss, dass er unter *ὕδωρ* die *regeneratio* und *fides* und unter *αἷμα* die *cognitio,* zweifelsohne die Gnosis verstanden habe. Cameron findet im Wasser die *purgatio* und in dem Blute die *expiatio* versinnbildlicht. Diese Auslegungen

haben unbedingt mehr für sich als jene, welche eines von beiden Worten nur tropisch fasst und das andre buchstäblich, wie z. B. Grotius unter dem Wasser *vitam purissimam* versteht und Socin dasselbe Wasser sein lässt, *doctrina pura cum vitae puritate coniuncta.* Allein eine figürliche Auffassung der beiden Begriffe ist nirgends angedeutet: wir dürften zu solch einer Auffassung desshalb erst dann greifen, wenn die am nächsten liegende buchstäbliche Deutung keinen rechten Sinn darböte.

Schulthess hat dieses *ὕδωρ καὶ αἷμα* nun physiologisch genommen, worin ihm Wetstein übrigens schon vorausgegangen war, welcher, auf Aussprüche älterer Aerzte sich berufend, in *ὕδωρ, αἷμα* und *πνεῦμα* die dreifache Substanz des animalischen Lebens Christi bezeichnet findet und hier den Apostel bekennen lässt: *probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu, sanguine et aqua sive humore constaret.* Der Zürcher Theologe fasst also *πνεῦμα,* was ja der Context auf das Entschiedenste fordert, ganz richtig von dem heiligen Geiste, erklärt aber, *δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος ἐλθών* für ganz gleichbedeutend mit *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* 4, 2 und *ἔρχεσθαι* für identisch mit *nasci.* Die Spitze dieses Wortes soll sich gegen die Gnostiker richten, welche keine materielle, reale Leiblichkeit des Herrn zuliessen: Wasser und Blut seien Zeugen der animalischen Natur, der Menschheit Christi für die sinnliche, historische Erkenntniss eines Jeden bei der Geburt und auch bei dem Tode Christi, da Wasser und Blut aus seiner Seite rann, woher man auf sein Gekommensein durch Wasser und Blut schliessen konnte. Ev. Joh. 19, 34. Das soll der Sinn dieser klassischen Stelle sein! Aber entgegnet Lücke treffend, diese antidoketische oder antignostische Tendenz ist erst hineingetragen. Nicht dass Christus wahrer Mensch, sondern vielmehr, dass er der Sohn Gottes sei und sich als solchen beglaubigt habe, will Johannes beweisen, vgl. V. 5 und 9.

Die Stelle, welche Schulthess aus dem Evangelium des Johannes citirt, wird von sehr vielen Auslegern alter und neuer Zeit hier als den Schlüssel des Verständnisses darbietend betrachtet. Augustinus hat bereits auf dieselbe aufmerksam gemacht, Beda erinnert gleichfalls an sie, Luther vergisst sie auch nicht, in ganz besonderer Weise geht Vatablus auf sie ein. Sie finden in diesem Kommen des Herrn durch Wasser und Blut, in diesem Erguss von Wasser und Blut aus seiner durch die Lanze des Kriegsknechtes geöffneten Seite entweder die Zeichen des eingetretenen Todes, oder die Merkzeichen, dass hier kein Mensch, sondern der Sohn Gottes gestorben ist, oder endlich Typen der beiden Sakramente, der Taufe, wie des Abendmahles. Allein Johannes kann auf diesen Vorgang nicht anspielen, weil dort, wie Lücke schon eingewandt hat, nicht der Ausgang von Wasser und Blut, sondern der von Blut und Wasser berichtet wird. Der Apostel legt hier aber ein so entschiedenes Gewicht darauf, dass das Blut dem Wasser folgte, dass er unmöglich dieses Ereigniss im Auge gehabt haben kann, da hier das Blut dem Wasser vorausgeht. Viele Ausleger sehen ganz von jener Evangelienstelle ab, welche nach Weisse und Br. Bauer aus dieser Briefstelle erst in das Evangelium gelangte, finden aber in dem Wasser und Blut hier das, was von vielen Auslegern typisch in jenem Ausfluss von Wasser und Blut gefunden wird, nämlich eine Bezeichnung der Taufe und des heiligen Abendmahles. So Hunnius, S. Schmidt, Calov, Wolf, Bengel, Carpzov, Augusti, Sander, Besser, Baur. Allein zugegeben, dass *ὕδωρ* das Sakrament der heiligen Taufe bezeichnen könnte, so lässt sich das heilige

Abendmahl doch schlechterdings nicht als Sakrament des Blutes Christi benennen; es bietet ja nicht das Blut des Herrn allein, sondern Leib und Blut des Herrn dar, was katholische und protestantische Ausleger längst schon erkannt haben, wesshalb Luther, Calvin, Estius alle drei unter *αἷμα* nicht das Sakrament des Altares verstehen. Wenn man nun unter dem *ὕδωρ* das Sakrament der heiligen Taufe angedeutet findet, lässt sich *αἷμα* entweder so fassen, dass man es mit *ὕδωρ* zusammenfallen lässt, oder so, dass man es selbstständig daneben setzt. Luther steht an der Spitze derer, welche in *αἷμα* kein neues Moment erkennen, sondern *ὕδωρ* und *αἷμα* als einen Begriff nehmen. In seiner zweiten Auslegung bezieht er allerdings Blut und Wasser auch wie Augustinus auf Joh. 19, 34 auf beide Sakramente: diese kurze Summa hat man in der Kirche beibehalten, dass aus der Seite Jesu die zwei Sakramente geflossen: in seiner ersten Auslegung aber, mit welcher die Predigt in der Epistelpostille stimmt, zieht er Wasser und Blut zusammen in das eine Sakrament der Taufe. Er sagt: nun das Erste ist, dass Christus kommt mit Wasser, d. i. die heilige Taufe, so er als ein äusserlich Zeichen braucht zu diesem seinem Werke der neuen Geburt und Heiligung des Menschen. Denn das Wasser, damit Christus kommt, muss nicht ein schlecht ledig Zeichen sein; denn er kommt, nicht allein den Leib zu waschen oder zu baden, sondern den ganzen Menschen zu reinigen vom Unflath und Schaden, der uns von Adam angeboren ist. Die Taufe hat er durch Johannem den Täufer empfangen und darum genennt zum Unterschiede von der alten mosischen und jüdischen Taufe eine Taufe zur Busse und Vergebung der Sünden, das ist, dass der Mensch seine innerliche Unreinigkeit erkenne und wisse, dass die äusserliche mosische Reinigkeit vor Gott nichts hilft und die Reinigung des Gewissens und Vergebung der Sünden müsse gesucht und empfangen werden durch die Kraft des Herrn Christi, der solche Taufe eingesetzt hat. Zum Andern aber, dass solches durch die Taufe in uns geschehen möge, so muss allda nicht schlecht lauter Wasser sein, sonst könnte es auch nicht mehr thun, denn ander Wasserbad oder jüdisch und türkisch Taufen und Baden, sondern es muss eine Macht und Kraft dabei sein, welche den Menschen inwendig nach der Seele könne reinigen. Darum kommt Christus, spricht Johannes, nicht allein mit Wasser, sondern auch mit Blut. Aber nicht mit Ochsen- oder Kälber- oder Bocksblut, welches waren die Opfer des Alten Testamentes, sondern mit seinem eigenen Blute. — Christus, sagt er an einem andern Orte, kommt nicht durch Wasser allein, sondern durch Wasser, welches mit dem Blute verbunden ist, d. i., durch die Taufe, welche mit Blut gefärbt ist.“ Allein mit dieser lutherischen Auffassung lässt sich gar nichts hier anfangen, sie geht von einer falschen Voraussetzung, von einer verkehrten Abstraktion aus. Die Taufe des Herrn, dieses Sakrament des Neuen Testamentes, unterscheidet sich von allen gesetzlichen Reinigungen und der Taufe des Täufers dadurch specifisch, dass das *signum* und die *res signata* unablösbar bei einander sind. Christus kann schlechterdings nicht kommen mit dem Wasser, wie Luther es versteht, und hier ist doch gesagt, dass er mit dem Wasser gekommen sei und zwar so, dass diesem Kommen mit Wasser das Kommen mit dem Blute als ein Anderes, als ein zweites Kommen nachfolgt, dass dieses erste Kommen ein in sich vollständig abgeschlossenes ist. Wie Luther, zu demselben halten sich seltsamer Weise Ebrard und v. Hofmann, das Blut, dass ich so rede, in das Wasser der

Taufe transsubstantiirt, so hat Calvin die entgegengesetzte Operation vorgenommen: er neigt sich nämlich dahin, in dem Blute den Repräsentanten des heiligen Abendmahls zu erkennen und das Wasser nur eine Wirkung desselben bezeichnen zu lassen.

Mit der Beziehung des Wassers und des Blutes auf die beiden Sakramente verbinden andere Ausleger noch die Beziehung auf bestimmte Ereignisse in dem Leben des Herrn: so sagt schon Beda: *non solum baptizari propter nostram ablutionem dignatus est, ut nobis baptismi sacramentum consecraret et traderet, verum etiam sanguinem suum dedit pro nobis, sua nos passione redimens, cuius sacramentis semper refecti nutriremur ad salutem:* Tertullianus war ihm in dieser Combination schon vorausgegangen, er schreibt nämlich *de baptismo, c. 16: venerat per aquam et sanguinem, sicut Ioannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur. proinde ut nos faceret aqua vocatos, sanguine electos, hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit, quia qui in sanguinem eius crederent, aqua lavarentur: qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent.* Allein diese Doppelbeziehung ist an dieser Stelle ganz unstatthaft, denn der Apostel will nicht zwei Gedanken hier zu gleicher Zeit ausführen, sondern nur einen einzigen und zwar diesen, dass Jesus der Christus sei, dass er der von Gott versiegelte und bezeugte Erlöser sei. Nehmen wir hier irgend welchen Bezug auf unsre beiden Sakramente an, so bringen wir einen ganz fremden Gedanken herein: um die Heilsaneignung handelt es sich hier schlechterdings nicht, sondern nur um die Erkenntniss Christi als des einigen Heilandes. Es ist darum auch nicht statthaft, unter ὕδωρ an die Taufe, welche der Herr eingesetzt hat, und unter αἷμα an den Tod, welchen er erlitten hat, zu denken: Leo, der Grosse, hat diesen Gedanken schon in seiner 28. *epistola* ausgeführt; es heisst hier: *spiritus utique sanctificationis et sanguis redemptionis et aqua baptismatis, quae tria unum sunt et individua manent, nihilque eorum a sui connexione seiungitur, quia catholica ecclesia hac fide vivit, hac fide proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.* Beza, Piscator, Hornejus, Knapp, Lücke (in der Auslegung dieser Stelle noch in der dritten Auflage), de Wette, Rickli, v. Gerlach, Frommann, Düsterdieck u. A. folgen seinen Spuren.

Es bleibt uns nun nichts anders übrig, als in ὕδωρ und αἷμα Anspielungen auf Thatsachen in dem Leben des Herrn zu erkennen, welche ihn als Jesus den Christus, als Jesum den Versöhner der Welt constatiren. Tertullianus. den wir vorher schon angezogen haben, denkt an die Taufe des Herrn durch Johannes und an sein unschuldiges Leiden und Sterben: so auch Oecumenius und Theophylactus, Capellus, Heumann, Semler, Stroth, Ziegler, Storr, Lange, Wahl, Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Neander, Brückner in der von ihm besorgten Ausgabe von de Wette's Commentar, Lücke (in der Einleitung zu der dritten Auflage S. 160: der Text der Auslegung konnte von ihm nicht mehr darnach umgearbeitet werden), Erdmann, Myrberg, Huther. Sehr richtig sagt Lücke an dem angeführten Orte, dass der Verfasser des Briefes 5, 6, indem er ein dreifaches Zeugniss Gottes für die Gottessohnschaft Jesu Christi geltend macht, bei den beiden ersten Zeugnisselementen unmittelbar nicht an die Einsetzung der beiden Sakramente denkt, sondern an die geschichtliche Erscheinung Christi überhaupt, und dass er aus dem öffentlichen Leben des Herrn die beiden Epoche machenden Hauptmomente hervorhebt, das δι' ὕδατος, als den

wesentlichen Anfangspunkt, wo in der Taufe Jesu die Bezeugung und Offenbarung seiner Christuswürde zuerst hervortrat, und das *δι' αἵματος*, den heiligen Tod, womit das öffentliche irdische Leben zum Heil der Welt schloss, geht aus dem *ὁ ἐλθών* hervor, und auch daraus, dass er das dritte Zeugnisselement, welches den beiden ersten die volle Bezeugungskraft gibt, *τὸ πνεῦμα — ἡ ἀλήθεια*, nach jenen beiden besonders aufführt, weil nämlich das *πνεῦμα* erst nach seiner Verherrlichung durch den Tod, nach seinem Weggange zur vollen Wirksamkeit seiner Bezeugungskraft kam, s. Ev. 16, 8—15, besonders 15, 26.“ Huther bemerkt weniger gut zu dieser Stelle: in dem Leben Jesu finden sich zwei Momente, die den Ausdrücken *ὕδωρ* und *αἷμα* entsprechen, nämlich am Anfange seines messianischen Berufes seine Taufe und am Ende desselben sein blutiger Tod; durch die Taufe trat Jesus in sein Amt, welches das der Versöhnung ist, ein; sie bildete die *initiatio* (Erdmann, Myrberg) zu demselben, diese Initiation fand aber nicht etwa nur durch das statt, was bei der Taufe geschah, sondern durch den Akt der Taufe selbst, indem Christus sich dadurch dem Tode, der sich in dem Untertauchen symbolisirte, weihte; durch den Tod beschaffte er die Versöhnung selbst, indem er mit seinem Blute die Schuld der Sünderwelt tilgte, denn *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*. (Hebr. 9, 22). Mit Recht kann demnach Johannes Christum als den Versöhner dadurch bezeichnen, dass er ihn den *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* Gekommenen nennt.“ Ich gebe sehr gerne zu, dass die Taufe, welche der Herr eingesetzt hat, das Ersterben des alten Menschen und das Auferstehen des neuen Menschen symbolisch darstellt, aber ob die Taufe des Johannes schon diese symbolische Bedeutung hat, ist doch sehr zweifelhaft, ja sogar, da Johannes ausdrücklich bekennt, dass er nur *ἐν ὕδατι* und keinesweges *ἐν πνεύματι* tauft, ganz unmöglich, denn die Auferstehung erfolgt ja erst durch die Kraft des heiligen Geistes, den der Täufer nicht geben konnte und den er demnach auch nicht in seiner Wirkung durch seine Taufhandlung symbolisch abbilden durfte. Die Taufe des Herrn constatirt — und dieser Gedanke reicht hier völlig aus —, dass er entschlossen ist, sich völlig dem Willen seines Gottes und Vaters unterzuordnen, sich seinem messianischen Berufe ohne Rücksichtnahme auf sein Fleisch und Blut, auf seine persönlichen Wünsche, auf sein eigenes Wohlbefinden zu weihen. Es gebührt uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen: dieses Wort, das er an den Täufer richtet, spricht die unbedingte Hingabe, die unterwürfige Stimmung und Entschlossenheit seines Herzens aus. Es reicht weit über den Akt der Taufe hinaus, es hat eine ausserordentliche Tragweite. Wie der Herr jetzt insofern die Gerechtigkeit erfüllt, dass er, welcher so hoch über dem Täufer steht, sich um der Sünde der Welt willen, denn er lässt sich ja taufen, um sein Werk nun in Gottes Namen, mit der Kraft Gottes aus der Höhe ausgerüstet, anfangen zu können, so tief, so selbstverleugnungsvoll unter die Hand des Täufers beugt, so ist er entschlossen alle Gerechtigkeit zu erfüllen und sich hinsichtlich seines Berufes ganz und gar den Forderungen seines Gottes und Vaters zu unterwerfen. Die rückhaltslose, unbedingte, freudige Dahingabe des Herrn an sein Amt stellt die Taufe in dem Jordan ausser allen Zweifel: sie dokumentirt, Jesus präsentirt sich Gott als den Christus, Jesus bietet sich Gott zum Versöhner der Welt an. Aber es ist sicher nicht wohlgethan, die Taufe des Herrn im Jordan auf diese Darstellung Jesu zu beschränken, was Huther im

Grunde will. Jene Taufe ist mehr als die Darbietung des Herrn zu seinem Werke, sie ist wesentlich auch die Annahme des Herrn zu diesem Werke durch Gott: die Taufe ist dadurch erst volle Amtsweihe, dass die Stimme aus den Wolken schallt und der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf den Getauften herabschwebt. Es gilt auch hier: was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden, und um so mehr müssen wir diese integrirenden Momente bei der Taufe des Herrn hier mit dazu nehmen, als der Apostel diesem *ὕδωρ* eine Zeugenkraft, ein Jesum als den Christ versiegelndes Zeugniss zuschreibt. Ein Zeugniss in eigener Sache ist von sehr geringem Werthe; dem *ὕδωρ* kommt aber in so fern der volle Werth eines Zeugnisses zu, als nicht der Getaufte von sich selbst zeugt: ich bin bereit, Christus zu sein! sondern Gott darin zeugt: ich erkenne dich als Christus an, du sollst mir der Christ sein. Der Zusammenhang fordert dieses ganz entschieden: denn V. 9, welchen leider die meisten Ausleger zu sehr ausser Acht lassen, gleichsam als hätten die sich aufthürmenden Berge von Schwierigkeiten ihnen die Aussicht versperrt, sagt ausdrücklich, dass Gott über seinen Sohn gezeugt hat, was, wenn es nicht sinnlos dastehen soll, aussagen muss, dass Gott der Vater in letzter Instanz es ist, welcher *δι᾽ ὕδατος, αἵματος* und *πνεύματος* Jesum als den Christ, als seinen Sohn bezeugt. Oecumenius hat diess ganz richtig herausgefühlt, er bemerkt nämlich hier: *διὰ τοῦ ὕδατος, τουτέστιν ἐν τῷ δι᾽ ὕδατος βαπτίσματι ἐξεφάνθη υἱὸς θεοῦ ὁ Ἰησοῦς διὰ τῆς τοῦ πατρὸς μαρτυρίας· διὰ δὲ τοῦ αἵματος, ὅτι μέλλων σταυροῦσθαι ἔλεγε, δόξασόν με σὺ, πάτερ, καὶ ἠνέχθη ἡ φωνή, καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω· διὰ δὲ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὡς θεὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.* Andere denken bei *δι᾽ αἵματος* mit Stroth an das Zeugniss des heidnischen Hauptmannes und bei *διὰ πνεύματος* mit Ziegler, Lange, Wahl an die Auferstehung und die Himmelfahrt, welches letztere nicht desshalb verkehrt ist, weil in dem Evangelium des Johannes, wie Düsterdieck meint, die Himmelfahrt nicht erwähnt sei — wogegen Joh. 3, 13 und 20, 17 spricht —, sondern weil bei der Himmelfahrt ein Geben des Geistes gar nicht statt gefunden hat. Ich glaube, dass man nur dann den richtigen Weg zum Verständnisse dieser dunkeln Stelle einschlägt, wenn man das Evangelium des Johannes genau berücksichtigt. Ein Mann hat beide Schriften verfasst, dieser Satz wird durch keine kritische Untersuchung über den Haufen geworfen werden, und dieser Mann lebt in seiner ganz scharf und bestimmt ausgeprägten Ideenwelt. Von einer *μαρτυρία δι᾽ ὕδατος* ist hier für das Erste die Rede: das Evangelium berichtet nun freilich nicht die Taufe des Herrn durch Johannes — was hätte auch dieses nachgeborene Evangelium, welches dazu noch um desswillen geschrieben ist, tiefer in das Geheimniss des Fleisch gewordenen Gottessohnes hineinzuleiten, diese bekannte Thatsache noch ein Mal umständlichst erzählen sollen? — aber in dem ersten Kapitel kann der Evangelist von der *μαρτυρία* Johannes des Täufers gar nicht loskommen. Er sagt gleich V. 7: *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν*, V. 15 *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ*, cf.: V. 19. 32. 34. Was aber zeugt der Täufer? Dass Jesus das Licht ist, dass er der Ewige ist, dass er mit dem Geiste tauft, dass er das Lamm Gottes, der Christ des Herrn ist. Woher weiss er das aber? Gott hat es ihm kund gethan: Gott hat zu ihm gesprochen (V. 33): *ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*: und nun erhebt er seine Stimme zum Zeugnisse mit Macht:

ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν (V. 32) und κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (V. 34). Stellen wir diese Stellen neben diese dunkle Stelle in dem Briefe, so erhält sie nach meinem Dafürhalten ein volles Licht. Der δι' ὕδατος Gekommene ist beides zu gleicher Zeit, der Zeuge und der Bezeugte: er ist Zeuge, indem er durch sein Sichtaufenlassen bestätigt, dass er sich zu dem Werk weihen lassen will, das sein Vater ihm gegeben hat, dass er es vollende; und zum Andern ist er auch der Bezeugte, denn der Gott, welchem er sich stellt, versiegelt ihn durch die Herabkunft des Geistes als den, der da kommen sollte, um mit dem heiligen Geiste selbst zu taufen, als seinen eingebornen Sohn. Johannes der Täufer, welcher dieses Wunder geschaut hat, verkündet nun der Welt den im Fleisch erschienenen Christus, das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Ebenso empfängt das δι' αἵματος aus dem Evangelium sein Licht: Christus, welcher zum Sterben sich anschickt und den Sündertod erleidet, bezeugt sich selbst als den Versöhner der Welt, als den guten Hirten, der sein Leben lässt für seine Schafe: allein mit einem Selbstzeugniss des Herrn können wir uns wieder nicht zufrieden geben, es gilt kein Selbstzeugniss vor den Menschen. Gott hat aber den leidenden, den sterbenden Jesus auf das Bestimmteste als den Versöhner der Welt, als seinen Sohn versiegelt. Ich lege nicht das Hauptgewicht auf Joh. 12, 28 ff.: aber dass diese Stelle hier gar nichts zu suchen hat, ist eine falsche Behauptung Düsterdiecks, Huthers und Anderer. Gott bezeugt durch das Wort aus den Wolken den Herrn als den Heiland, als den Ueberwinder des Teufels vor dem Volke: so hat der Evangelist es verstanden, indem er niemand Geringeren als den Herrn selbst zum authentischen Ausleger hatte. Wichtiger ist aber die andere Stelle Joh. 19, 34 ff. Der Evangelist legt ihr selbst eine unendliche Wichtigkeit bei, καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, schreibt er 35, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα ὑμεῖς πιστεύσητε. Was soll diese feierliche Betheurung, dass aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser hervorgegangen sei? Die Stelle hat sehr verschiedene Ansichten hervorgerufen: ich bin der Ueberzeugung, dass die meisten Ausleger den Wald vor den Bäumen, die sie sich selbst erst in den Weg werfen, nicht gesehen haben. Der Evangelist legt sich selbst aus: er findet in diesem Blut und Wasser ein Doppelzeugniss, erstens, dass Christus das wahrhaftige Osterlamm ist, und zweitens, dass er der Sohn Gottes ist. Das Erste gewinnt er so: wäre Blut und Wasser nicht aus der Seite hervorgequollen, so hätte man dem Herrn wie den beiden Missethätern, die mit ihm gekreuzigt wurden, die Gebeine zerschlagen und dann könnte er das wahrhaftige Osterlamm nicht mehr sein, denn diesem durfte kein Bein zerbrochen werden. Das Andre erschliesst Johannes aber so: wenn an dem Todten die Seite geöffnet wird, so fliesst, wenn überhaupt noch etwas aus der Seite herausfliesst, für gewöhnlich nur Blut heraus, da bei Jesus aber überhaupt noch etwas hervorfliesst und dieses etwas zudem noch Blut und Wasser ist, so muss dieser Jesus eine Ausnahme von einem Menschen sein, so kann er kein blosser Mensch sein und die in ihn gestochen haben, können ahnen, können erkennen, denn er hat ja nicht verhalten, wer er eigentlich ist, dass er der Sohn Gottes ist.

Dieser Jesus, der Sohn Gottes, welcher in dieser Weise durch Wasser

und Blut kam, ist Jesus der Christus: er, der Sohn Gottes, ist — so lässt sich sagen — dadurch der Christus, dass er durch Wasser und Blut kam. Wenn er sich nicht der Taufe unterworfen hätte, so hätte er sein Christusamt, seinen messianischen Beruf nicht angetreten, und wenn er nicht durch Blut gekommen wäre, so hätte er das übernommene Amt, den angetretenen Beruf nicht ausgeführt: er hätte dann angesetzt, aber nicht vollendet, also vollständig Fiasko gemacht. Man darf, wenn man diese Stelle recht verstehen will, nicht übersehen, dass es hier nicht, wie in dem Schluss des Vorhergehenden, heisst: *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, sondern *Ἰ. ὁ Χριστός*. Huther schlüpft hierüber mit der Bemerkung hinweg, dass in Folge des *ἐλθών* etc. der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* in *ὁ Χριστός* umgesetzt sei: von einer Umsetzung ist hier aber gar keine Rede, es sind ja die beiden Begriffe *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ Χριστός* durchaus keine Synonyma, wenn schon diess v. Hofmann in Erlangen behauptet. Gottes Sohn wäre die zweite Person in der Gottheit auch gewesen, wenn derselbe nie als *ὁ Χριστός* in dieser Welt erschienen wäre: das Eine war er in der Ewigkeit schon kraft seiner ewigen Zeugung, das Andre ist er in der Zeit erst geworden in Folge dessen, dass der Sohn Gottes in den Gnadenrathschluss des Vaters einging und Mensch wurde, um uns mit seinem Vater, der ja auch unser Vater ist, zu versöhnen. Der ewige Gottessohn ist erst Christus geworden und hat sich als Christus erwiesen dadurch, dass er durch Wasser und Blut kam. Dieser Gedanke ist dem Apostel überaus wichtig, er spricht ihn noch ein Mal aus, aber nun in der neuen Form, dass er das, was er zuerst durch ein *καί* kurz und gut verknüpft hatte, von einander löst, um es aus dieser momentanen Lösung nur desto unauflöslicher mit einander zu vereinen. Er schreibt: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι*. Jetzt auf ein Mal tritt zu *ὕδωρ* und *αἷμα* der bestimmte Artikel, denn es werden ja die beiden eben angeführten Worte wieder aufgenommen und treten somit als benannte und bekannte Grössen vor uns. Wozu aber hebt Johannes hervor und zwar so nachdrucksvoll, als es die griechische Sprache nur erlaubte, dass Jesus nicht ausschliesslich *δι᾽ ὕδατος*, oder, wie es nun auf ein Mal heisst: *ἐν ὕδατι* gekommen sei? Wenn er so bestimmt verneint, dass Jesus *ἐν ὕδατι* allein als Christus gekommen sei, so müssen solche gewesen sein, die ebenso entschieden behaupteten, er sei lediglich *ἐν ὕδατι* gekommen. Wenn nun Lücke, de Wette, Ebrard, Düsterdieck hier diese Aussage fassen als in Bezug auf den Täufer gethan, dass Jesus nämlich nicht, wie Johannes, bloss *ἐν ὕδατι* gekommen sei, sondern *ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι*, so übersehen sie, erstens, dass dieser Unterschied gar nicht der schriftgemässe, der johanneische ist, denn nach den Evangelien, selbst nach dem des Johannes, ist das der charakteristische Unterschied zwischen dem Täufer und dem Herrn, dass jener *ἐν ὕδατι* tauft, dieser aber *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, und zweitens, dass es sich hier gar nicht um eine Zusamenstellung des Herrn mit dem Täufer handelt, sondern einzig und allein um die Bezeugung des Herrn als des Christus. Es ist überhaupt kein Grund da, in dem Evangelium oder in unsrem Briefe eine Rücksichtnahme auf Jünger des Täufers zu statuiren, die in ihrem verehrten Meister den Christ Gottes schauten. Es muss vielmehr solche Christen gegeben haben, welche Jesum in seiner Taufe wohl als Christus erkannten, aber von Jesus in seinem Blute, von dem Hohenpriester des Neuen Testamentes, von dem durch sein Leiden und Sterben die Welt

mit Gott versöhnenden Heilande nichts wissen wollten. Das Wort von dem Kreuze war zu den Lebzeiten des Apostel Paulus schon den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit: es war nach dem Hingang Pauli nicht anders geworden, noch in der Zeit, da Johannes der hochbetagte Jünger Christi, seinen Brief schrieb, hatte sich die Weisheit dieser Welt nicht mit dem Kreuze des Herrn ausgesöhnt. Das Wort vom Kreuz war und blieb eine Thorheit, ein Problem, welches alle Weisheit der Welt zu Schanden machte und welches die Weisheit der Welt nach ihrer beliebten Art und Weise, nach welcher sie Alles, was sie mit ihrem blöden Verstande nicht begreift, für null und nichtig erklärt, als baren Unsinn verwarf. Da nun aber Jesus unleugbar am Kreuze gestorben ist, so blieb der Gnosis, welche in der christlichen Kirche schon im apostolischen Zeitalter aufzuwuchern begann, nichts weiter übrig, als was man im vorigen Jahrhunderte zu Ausgang und im Anfang unsres Jahrhunderts wiederholte. Der Rationalismus schaffte sich das Kreuz des Herrn so von dem Halse, dass er in dem Todesleiden Jesu nur das Martyrium des Propheten, nur die Versiegelung seiner Lehre durch das Todesleiden ihretwegen schaute: jener alten Gnosis beliebte ein andrer Ausweg, sie liess, da ihr Geist dieses Räthsel der Welt- und Heilsgeschichte nicht lösen konnte, den Geist, das göttliche *πνεῦμα* auf räthselhafte Weise aus dem leidenden und sterbenden Herrn entweichen, er, welcher als Gottmensch seit seiner Taufe zum wenigsten gelebt und gelehrt hatte, litt und starb als ein von dem Geiste Gottes verlassener, blosser Mensch. So sprechen sich Erdmann, Myrberg, Huther ebenfalls aus. Eine Polemik gegen gnostische Ketzer tritt übrigens nicht bloss hier, sondern an andern Punkten unsres Briefes bekanntlich noch hervor. Jesus ist der Christus, will ich kurz sagen, nicht bloss, weil er durch die Taufe Johannis sich zum Christus, hier in Sonderheit zum Propheten weihen liess, sondern dadurch, dass er Prophet und Hoherpriester zugleich ist, dass er mit Johannes zu reden, im Wasser und im Blute kam. Zu diesen beiden Zeugen tritt nun schliesslich ein dritter, und dieser dritte ist der grösste unter ihnen, dieser dritte ist der Zeuge *κατ' ἐξοχήν*. *Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν*. Was ist aber dieser Geist, welchem das Zeugen gleichsam innewohnt? Man hat diesen Geist entweder in den Menschen, oder in dem Herrn, oder in Gott dem Vater, oder endlich in dem heiligen Geist selbst erkannt. Ziegler und Stroth verstehen *τὸ πνεῦμα* metonymisch = *ὁ πνευματικός*, womit sich Johannes der Briefschreiber selbst bezeichnen wolle: Andere, wie Bengel und zuletzt wohl Sander, verstehen unter *τὸ πνεῦμα* die aus dem Geiste wiedergeborene Menschheit. Während Wetstein unter *τὸ πνεῦμα* die dritte Substanz versteht, welche mit *ὕδωρ* und *αἷμα* zusammen den lebendigen Menschen in Christus constituirt, ziehen Socin, Schlichting, Grotius, Whitby den Geist auf die Wunderkraft des Herrn (Episcopius gar auf die von dem Herrn seinen Jüngern mitgetheilte Wunderkraft), Augusti auf das dritte von ihm gefundene Sakrament der *Absolutio*, Luther neigt sich dahin, *πνεῦμα* für Wort Gottes zu fassen. Die Moskauer Catena versteht, ähnlich wie Oecumenius, unter *τὸ πνεῦμα* Gott den Vater von wegen der Stimmen aus den Wolken, Matth. 3, 17 und 17, 5, *πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός*. Allein alle diese Auslegungen sind unmöglich. „Zusammenhang und Sprache, sagt Lücke sehr gut, zwingen, unter *πνεῦμα* den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen.“ Nur dieser Geist kann einfach als *τὸ πνεῦμα* bezeichnet werden und der Zusammenhang schliesst alles

und Blut kam, ist Jesus der Christus: er, der Sohn Gottes, ist — so lässt sich sagen — dadurch der Christus, dass er durch Wasser und Blut kam. Wenn er sich nicht der Taufe unterworfen hätte, so hätte er sein Christusamt, seinen messianischen Beruf nicht angetreten, und wenn er nicht durch Blut gekommen wäre, so hätte er das übernommene Amt, den angetretenen Beruf nicht ausgeführt: er hätte dann angesetzt, aber nicht vollendet, also vollständig Fiasko gemacht. Man darf, wenn man diese Stelle recht verstehen will, nicht übersehen, dass es hier nicht, wie in dem Schluss des Vorhergehenden, heisst: *Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,* sondern *Ἰ. ὁ Χριστός.* Huther schlüpft hierüber mit der Bemerkung hinweg, dass in Folge des *ἐλθὼν* etc. der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* in *ὁ Χριστός* umgesetzt sei: von einer Umsetzung ist hier aber gar keine Rede, es sind ja die beiden Begriffe *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ Χριστός* durchaus keine Synonyma, wenn schon diess v. Hofmann in Erlangen behauptet. Gottes Sohn wäre die zweite Person in der Gottheit auch gewesen, wenn derselbe nie als *ὁ Χριστός* in dieser Welt erschienen wäre: das Eine war er in der Ewigkeit schon kraft seiner ewigen Zeugung, das Andre ist er in der Zeit erst geworden in Folge dessen, dass der Sohn Gottes in den Gnadenrathschluss des Vaters einging und Mensch wurde, um uns mit seinem Vater, der ja auch unser Vater ist, zu versöhnen. Der ewige Gottessohn ist erst Christus geworden und hat sich als Christus erwiesen dadurch, dass er durch Wasser und Blut kam. Dieser Gedanke ist dem Apostel überaus wichtig, er spricht ihn noch ein Mal aus, aber nun in der neuen Form, dass er das, was er zuerst durch ein *καί* kurz und gut verknüpft hatte, von einander löst, um es aus dieser momentanen Lösung nur desto unauflöslicher mit einander zu vereinen. Er schreibt: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.* Jetzt auf ein Mal tritt zu *ὕδωρ* und *αἷμα* der bestimmte Artikel, denn es werden ja die beiden eben angeführten Worte wieder aufgenommen und treten somit als benannte und bekannte Grössen vor uns. Wozu aber hebt Johannes hervor und zwar so nachdrucksvoll, als es die griechische Sprache nur erlaubte, dass Jesus nicht ausschliesslich *δι᾽ ὕδατος*, oder, wie es nun auf ein Mal heisst: *ἐν ὕδατι* gekommen sei? Wenn er so bestimmt verneint, dass Jesus *ἐν ὕδατι* allein als Christus gekommen sei, so müssen solche gewesen sein, die ebenso entschieden behaupteten, er sei lediglich *ἐν ὕδατι* gekommen. Wenn nun Lücke, de Wette, Ebrard, Düsterdieck hier diese Aussage fassen als in Bezug auf den Täufer gethan, dass Jesus nämlich nicht, wie Johannes, bloss *ἐν ὕδατι* gekommen sei, sondern *ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι*, so übersehen sie, erstens, dass dieser Unterschied gar nicht der schriftgemässe, der johanneische ist, denn nach den Evangelien, selbst nach dem des Johannes, ist das der charakteristische Unterschied zwischen dem Täufer und dem Herrn, dass jener *ἐν ὕδατι* tauft, dieser aber *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, und zweitens, dass es sich hier gar nicht um eine Zusamenstellung des Herrn mit dem Täufer handelt, sondern einzig und allein um die Bezeugung des Herrn als des Christus. Es ist überhaupt kein Grund da, in dem Evangelium oder in unsrem Briefe eine Rücksichtnahme auf Jünger des Täufers zu statuiren, die in ihrem verehrten Meister den Christ Gottes schauten. Es muss vielmehr solche Christen gegeben haben, welche Jesum in seiner Taufe wohl als Christus erkannten, aber von Jesus in seinem Blute, von dem Hohenpriester des Neuen Testamentes, von dem durch sein Leiden und Sterben die Welt

mit Gott versöhnenden Heilande nichts wissen wollten. Das Wort von dem Kreuze war zu den Lebzeiten des Apostel Paulus schon den Juden ein Aergerniss und den Heiden eine Thorheit: es war nach dem Hingang Pauli nicht anders geworden, noch in der Zeit, da Johannes der hochbetagte Jünger Christi, seinen Brief schrieb, hatte sich die Weisheit dieser Welt nicht mit dem Kreuze des Herrn ausgesöhnt. Das Wort vom Kreuz war und blieb eine Thorheit, ein Problem, welches alle Weisheit der Welt zu Schanden machte und welches die Weisheit der Welt nach ihrer beliebten Art und Weise, nach welcher sie Alles, was sie mit ihrem blöden Verstande nicht begreift, für null und nichtig erklärt, als baren Unsinn verwarf. Da nun aber Jesus unleugbar am Kreuze gestorben ist, so blieb der Gnosis, welche in der christlichen Kirche schon im apostolischen Zeitalter aufzuwuchern begann, nichts weiter übrig, als was man im vorigen Jahrhunderte zu Ausgang und im Anfang unsres Jahrhunderts wiederholte. Der Rationalismus schaffte sich das Kreuz des Herrn so von dem Halse, dass er in dem Todesleiden Jesu nur das Martyrium des Propheten, nur die Versiegelung seiner Lehre durch das Todesleiden ihretwegen schaute: jener alten Gnosis beliebte ein andrer Ausweg, sie liess, da ihr Geist dieses Räthsel der Welt- und Heilsgeschichte nicht lösen konnte, den Geist, das göttliche *πνεῦμα* auf räthselhafte Weise aus dem leidenden und sterbenden Herrn entweichen, er, welcher als Gottmensch seit seiner Taufe zum wenigsten gelebt und gelehrt hatte, litt und starb als ein von dem Geiste Gottes verlassener, blosser Mensch. So sprechen sich Erdmann, Myrberg, Huther ebenfalls aus. Eine Polemik gegen gnostische Ketzer tritt übrigens nicht bloss hier, sondern an andern Punkten unsres Briefes bekanntlich noch hervor. Jesus ist der Christus, will ich kurz sagen, nicht bloss, weil er durch die Taufe Johannis sich zum Christus, hier in Sonderheit zum Propheten weihen liess, sondern dadurch, dass er Prophet und Hoherpriester zugleich ist, dass er mit Johannes zu reden, im Wasser und im Blute kam. Zu diesen beiden Zeugen tritt nun schliesslich ein dritter, und dieser dritte ist der grösste unter ihnen, dieser dritte ist der Zeuge *κατ' ἐξοχήν. Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν.* Was ist aber dieser Geist, welchem das Zeugen gleichsam innewohnt? Man hat diesen Geist entweder in den Menschen, oder in dem Herrn, oder in Gott dem Vater, oder endlich in dem heiligen Geist selbst erkannt. Ziegler und Stroth verstehen *τὸ πνεῦμα* metonymisch = *ὁ πνευματικός*, womit sich Johannes der Briefschreiber selbst bezeichnen wolle: Andere, wie Bengel und zuletzt wohl Sander, verstehen unter *τὸ πνεῦμα* die aus dem Geiste wiedergeborene Menschheit. Während Wetstein unter *τὸ πνεῦμα* die dritte Substanz versteht, welche mit *ὕδωρ* und *αἷμα* zusammen den lebendigen Menschen in Christus constituirt, ziehen Socin, Schlichting, Grotius, Whitby den Geist auf die Wunderkraft des Herrn (Episcopius gar auf die von dem Herrn seinen Jüngern mitgetheilte Wunderkraft), Augusti auf das dritte von ihm gefundene Sakrament der *Absolutio*, Luther neigt sich dahin, *πνεῦμα* für Wort Gottes zu fassen. Die Moskauer Catena versteht, ähnlich wie Oecumenius, unter *τὸ πνεῦμα* Gott den Vater von wegen der Stimmen aus den Wolken, Matth. 3, 17 und 17, 5, *πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός*. Allein alle diese Auslegungen sind unmöglich. „Zusammenhang und Sprache, sagt Lücke sehr gut, zwingen, unter *πνεῦμα* den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen.“ Nur dieser Geist kann einfach als *τὸ πνεῦμα* bezeichnet werden und der Zusammenhang schliesst alles

Menschenzeugniss, ja das Zeugniss des Herrn, denn er ist es ja, der bezeugt werden soll, endlich auch das Zeugniss Gottes des Vaters aus, denn dieses Zeugniss wird nach V. 10 nicht vor dem Menschen, sondern in dem Menschen abgelegt. So auch Scholiast 1, Estius, Corn. a Lapide, Tirinus, Calvin, Calov, Rickli, de Wette, Huther, Neander, Ebrard, Düsterdieck u. A. Dieser heilige Geist aber, behauptet schon Lücke, muss ganz ähnlich wie Wasser und Blut auch in einem inneren Znsammenhange mit dem Herrn stehen. Wie Christus durch Wasser und Blut kommt, so wird er auch, damit diese drei Zeugen einen heiligen Chor bilden, zu uns durch diesen heiligen Geist kommen müssen, d. h. der heilige Geist wird hier als der von Christus ausgegangene, von Christus den Seinen geschenkte, als der Pfingstgeist gedacht. Dieser Geist ist es, der recht eigentlich den Herrn bezeugt als den Christus, er kommt ja zu uns nach seiner Verheissung, in seinem Namen, zu seiner Verklärung, denn er soll nicht nur uns die Worte des Evangeliums Christi ins Gedächtniss rufen und uns in demselben erhalten, sondern auch Christum in uns verklären, indem er uns in ihm den Frieden der Versöhnung mit Gott finden lässt und uns in sein unschuldiges, heiliges Leben einführt. Der Apostel hat vorher von dem Wasser und dem Blute, in welchem Christus gekommen ist, noch nicht prädicirt, dass sie zeugen; hier bekennt er höchst energisch, dass der Geist dieses thue: er sagt nämlich nicht: *τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ*, auch nicht *τὸ πνεῦμά ἐστι μαρτυροῦν*, sondern, dem *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθών* ganz entsprechend: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν*. Sehr gut sagt Lücke, dem Bengel mit seiner Note: *testimonium magis proprie adscribitur spiritui, quam aquae et sanguini, testandi quippe vim per se habet spiritus, eandemque vim aqua et sanguis accedente spiritu nanciscuntur et exserunt*, den rechten Weg gewiesen hatte: der Geist der Wahrheit, von Christo oder durch ihn ausgegangen und lebendig wirksam in der Gemeinschaft, dieser ist das Bezeugende, *τὸ μαρτυροῦν*, vgl. Ev. 15, 26, d. h. wodurch dem Wasser und Blut, womit Jesus gekommen ist, erst die beweisende, bezeugende Kraft gegeben wird. In diesem Geiste liegt die bezeugende, bewährende Kraft Gottes, *τὸ μαρτυροῦν* vorzugsweise, und nur in Verbindung damit werden die beiden andern göttliche Zeugen.“ So ist es in der That und der Apostel meint es nicht anders, denn jetzt erst, nachdem der Geist mit seinem Zeugnisse mitten inne getreten ist, legt er dem Wasser und dem Blute auch zeugende Kraft bei, stellt er sie hinter *τὸ πνεῦμα* als weitere zwei Zeugen der Wahrheit. Erst durch den Zutritt des heiligen Geistes, erst dadurch, dass der heilige Geist in unsren Herzen uns überführt und bezeugt, dass Jesus der Christ Gottes ist, erhält das Wasser und das Blut, die Taufe und der Tod des Herrn beweisende, Jesum als den Christ bewährende Bedeutung. Jene beiden Thatsachen mögen uns immerhin als wirkliche, historische Thatsachen gelten, aber sie gewinnen für uns nicht eher die Dignität von Heilsthatsachen, sie versiegeln uns Jesum nicht eher als den Christus, bis dass wir den Geist empfangen haben, welcher das von dem Herrn durch jene Thatsachen gewonnene Heil uns aneignet. Dem Geiste aber kommt diese bezeugende Kraft dadurch zu, dass er, weil er, insofern er die Wahrheit ist. Es ist dieser Satz: *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* von Vielen so verstanden worden, als wenn Johannes angeben wollte, was denn der heilige Geist bezeugt. Der heilige Geist soll nach diesen bezeugen, dass *πνεῦμα* die Wahrheit sei. Luther, Beza, Piscator

verstehen jetzt mit einem Male *τὸ πνεῦμα* als Wort Gottes, Evangelium; der Erstere sagt: „wenn das Wort rein und lauter gepredigt wird, das uns durch die Taufe und durch das Blut erlöst hat und man hat dieses Wort vom Blut und Wasser gehört, alsdann zeugt der heilige Geist, dass dieses Wort vom Geist der Wahrheit und die Wahrheit selber sei." Schöttgen substituirt statt des Wortes Gottes die pneumatische Religion, Aretius das *ministerium verbi,* Bengel ganz ähnlich *illud genus testium, quod praeconio evangelii vacat* (er versteht unter dem zeugenden Wasser weiter *illud genus testium, quod baptismum administrat, ut Johannes baptista et ceteri,* und unter dem zeugenden Blute endlich *illud genus testium, quod passionem et mortem Domini spectavit et celebrat).* Allein es bedarf keiner weiteren Ausführung: *πνεῦμα* kann unmöglich so unmittelbar hinter einander in ganz verschiedenem Sinne genommen worden sein. Es muss in diesem Satze dasselbe bedeuten, was es in dem letzten Satze bedeutete: und so sehen die Sache auch S. Schmidt, welcher dort wie hier *πνεῦμα* das *verbum evangelii et cum eo ministerium ecclesiasticum,* Carpzov und Rosenmüller an, die es beide Male nur das Evangelium sein lassen. Allein *πνεῦμα* ist nie in dem Neuen Testamente ohne Weiteres das Evangelium, wenn schon das Predigtamt die *διακονία τοῦ πνεύματος* 2 Cor. 3, 6 und 8 heisst. Fasst man *ὅτι* als den Inhalt, das Objekt des Zeugnisses angebend, so kann man nur mit Luther übersetzen: der Geist bezeugt, dass der Geist die Wahrheit ist. Man weiss dann aber nicht, was man mit diesem Satze mit *ὅτι* anfangen soll: er hat kein Heimathsrecht in diesem Texte. Denn, wie Lücke, Düsterdieck, Huther schon längst zur Genüge dargethan haben, kommt es dem Apostel nicht darauf an, hervorzuheben, dass der Geist die Wahrheit ist, sondern dass die Wahrheit ist: Jesus ist der Christ. Es ist desshalb *ὅτι* als Causalpartikel zu nehmen mit Gerhard, Calov, Bengel, Knapp, de Wette, Baumgarten-Crusius, Lücke, Düsterdieck, Erdmann, Myrberg, Huther, Ebrard. Der heilige Geist ist desswegen das Bezeugende in oberster und letzter Instanz, weil er die Wahrheit ist. Mit Unrecht verflüchtigt Grotius das Substantiv *ἡ ἀλήθεια* in das Adjektiv *ἀληθές*. Der Geist ist nicht bloss wahr, wahrhaft und desshalb glaubwürdig, sondern er ist die Wahrheit selbst, die absolute Wahrheit in Person. „Gleichwie Christus selbst die Wahrheit heisst, Ev. 14, 6 sagt Düsterdieck treffend, weil in seiner Person die objektive, göttliche Wahrheit enthalten ist und sich geoffenbart hat (Joh. 18, 37. 8, 44 ff. 1, 17), nach derselben Anschauungsweise, nach welcher Christus (I, 2, 2) *ἱλασμός* genannt wird: so kann auch der heilige Geist als die Wahrheit selbst angeschaut werden, weil er, der Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17. 15, 26), welcher in die Wahrheit leitet (Joh. 16, 13), nicht nur mit dem Vater und dem Sohne die unbedingte Wahrheit hat (Joh. 16, 13 ff.), sondern auch, wie Christus, als der andere Paraklet in seiner Selbstoffenbarung eben diese Wahrheit offenbart."

V. 7. Denn drei sind die da zeugen.

Die hierauf folgenden Worte in dem recipirten Texte: *ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ Πατὴρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ* sind mit dem besten Grunde von Griesbach, Lachmann und Tischendorf aus dem Texte entfernt worden und wir können es nur loben, dass in dem revidirten Texte der Luther'schen Uebersetzung diese Worte in Klammern gesetzt sind, obschon wir mehr noch gewünscht hätten. Die Klammern genügen uns nicht, man hätte den

Muth haben sollen, diese Interpolation zum Wenigsten unter die Linie zu setzen mit viel kleinerer Schrift, auch hätte man aus dem Einschiebsel nicht die Worte *ἐν τῇ γῇ* als authentisch stehen lassen dürfen. Ich kann mich hier nicht auf die Frage einlassen, ob dieser Abschnitt ächt oder unächt ist, denn die Akten über diesen Prozess sind längst geschlossen, und wenn auch Sander neuerdings sich für die Aechtheit dieser Worte ausgesprochen hat, so hat er für seine Meinung auch nicht ein neues Moment von Belang beigebracht. Wer über die textkritische Frage sich weiter unterrichten will, der ist auf Wolf's *Curae,* auf Griesbach's *diatribe in locum* 1 Joh. 5, 7, 8, auf Knittel, neue Kritiken über 1 Joh. 5, 7, 8, auf die Commentare von Lücke, Düsterdieck, Huther zu verweisen. Nur im Vorübergehen bemerke ich, dass die ausgelassenen Worte in keiner alten und bedeutenden Handschrift und in keiner alten Uebersetzung — auch die Vulgata kennt sie in den ältesten Codices nicht, sie erscheinen erst in Handschriften aus dem 8. Jahrhunderte — sich vorfinden, kein griechischer Kirchenvater erwähnt sie, die älteren Kirchenväter des Abendlandes wissen gleichfalls nichts von ihnen, Ende des 5. Jahrhunderts kommen sie zuerst vor bei Vigilius von Tapsus, dann zu Anfang des 6. Jahrhunderts bei Fulgentius, Erasmus liess in den beiden ersten Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes diesen Zusatz fort, erst 1521 nahm der ängstliche Gelehrte (*ne cui caussa esset calumniandi*, sagt er selbst) ihn in seine Paraphrase und das Jahr darauf in seine Ausgabe auf. Luther strich mit fester Hand dieses Einschiebsel, welches nach ihm der Arianer wegen von einem Orthodoxen in den Text eingeschmuggelt ist, und hat es nicht geduldet, dass in eine deutsche Bibel diese Worte Aufnahme fanden: er konnte es aber nicht hindern, dass Froschauer in Zürich diesen Zusatz 1529 in den Nachdruck der Lutherbibel einschob. Als 1549 in einem Perikopenbuche, das zu Wittenberg gedruckt worden war, der unächte Vers auf ein Mal stand, so schrieb der alte Dr. Bugenhagen: *obsecro chalcographos et eruditos viros — ut illam additionem omittant et restituant graeca suae priori integritati et puritati propter veritatem.* Aber die reaktionäre Richtung, welche unter den Epigonen der Reformatoren immer mehr herrschend wurde, setzte sich über diese Bitten und Beschwörungen Bugenhagens, wie über den Vorgang Luthers hinweg: die lutherischen Bibeln, welche in den Jahren 1580—1600 in Deutschland herauskamen, enthalten diese unächten Worte, sie scheinen sich in der bei Feyerabend in Frankfurt am Main 1582 in Quart erschienenen deutschen Bibel zuerst zu befinden. — Mit *ὅτι* rückt Johannes diese Aussage, dass *τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες* an das Vorhergehende an: dieses *ὅτι* erklärten Grotius und Calov mit *iam vero*, Baumgarten-Crusius mit folglich; allein es ist nichts anders als „denn“. Es ist nichts zu ergänzen, was de Wette nichtsdestoweniger thut mit seinem: und auch nach menschlicher Weise betrachtet, ist das Zeugniss wahr, denn u. s. w.; auch gehört nicht, was Dr. Paulus annimmt, V. 9 zu diesem Satze als sein Nachsatz: die Wahrheit des Zeugnisses, welches der heilige Geist ablegt, so meint es, wie Lücke, Huther, Düsterdieck ganz richtig erkennen, der Verfasser, wird dadurch noch ganz besonders deklarirt, dass er nicht allein, sondern noch zwei andere Zeugen mit ihm bekennen: Jesus ist der Christ. Sehr gut sagt Grotius: *Johannes hic causam reddit, cur locutus fuerit non de spiritu tantum, cuius praecipua in hoc negotio est autoritas, verum etiam de aqua et sanguine, quia in illis etiam non exigua*

est testimonii fides et ternarius numerus in testibus est perfectissimus. Nur der Geist war vorher als τὸ μαρτυροῦν bezeichnet worden, aber durch das Hinzukommen des heiligen Geistes erhalten Wasser und Blut nun den Charakter und die Kraft von Zeugen: aber auffallend ist es, dass, während vorher das Neutrum τὸ μαρτυροῦν stand, nun auf ein Mal dasteht οἱ μαρτυροῦντες. Diess Masculinum ist nicht gewählt, weil, wie ein Scholiast anmerkt, diese drei irdischen Zeugen Symbole der drei himmlischen Zeugen — der drei Personen der Trinität — oder Vermittlungen der wahrhaft persönlichen Zeugen in dem Himmel — so S. Schmidt, J. Lange und Bengel — sind, sondern weil die drei, welche den Herrn hier als den Christus Gottes beweisen, um ihrem Zeugnisse besonderes Gewicht zu verleihen, personificirt sind und als concrete Personen dargestellt werden. So Er. Schmidt, Jachmann, Huther, Lücke, Düsterdieck u. A.

V. 8. Der Geist und das Wasser und das Blut; und diese drei sind auch das Eine.

Diese drei Zeugen werden, damit auch nicht der geringste Zweifel bleibe, mit Namen genannt: es ist aber wohl zu beachten, dass die Ordnung hier eine andere ist, als in V. 6, der Geist, welcher dort dem Wasser und Blute nachgesetzt war, ist hier an die Spitze gestellt. *Ordinem permutat apostolus,* sagt Bengel, *nam cum antea spiritum tertio loco posuisset, nunc eum primo loco ponit ex ordine naturae. spiritus, ut modo dictum est, ante aquam et sanguinem testabatur, et spiritus etiam sine aquae et sanguinis testimonio, sed aqua et sanguis sine spiritu numquam testantur.* Der heilige Geist, welcher Wasser und Blut erst zu Zeugen qualificirt, steht nothwendig an der Spitze dieser Zeugen, er salbt die andern erst zu Zeugen. Es versteht sich ganz von selbst, muss hier aber Ebrards wegen doch noch besonders ausgesprochen werden, dass Geist, Wasser und Blut hier dieselbe Bedeutung haben, wie vorher. Von dem Wasser und dem Blute, in welchem Jesus gekommen ist, wird hier aber im Präsens geredet, sie sind nicht Zeugen ein Mal gewesen, sondern sie sind gegenwärtig noch Zeugen, es steht hier οἱ μαρτυροῦντες. Man hat sich sehr mit Unrecht auf diese Präsensform berufen, um damit den Fortbestand, die gegenwärtige Existenz des ὕδωρ und des αἷμα zu beweisen und so eine Instanz von grösster Bedeutung für die Beziehung dieser Ausdrücke auf die beiden Sakramente zu gewinnen: der Apostel sagt hier nur aus, dass jenes ὕδωρ und αἷμα, welche der Vergangenheit angehören, in die Gegenwart noch hineinreichen mit ihrem Zeugnisse, wie ja der heilige Geist, welcher Christum bezeugt und verklärt, ihn fort und fort als denjenigen beweist und versiegelt, der in dem Wasser und dem Blute zu uns gekommen ist. Es begnügt sich aber Johannes nicht mit der Aussage, dass Geist, Wasser und Blut Jesum, den Sohn Gottes, als den Christus bezeugen: er sagt noch ein Mal: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Diese drei, eben als Zeugen erst aufgeführten Potenzen sind εἰς τὸ ἕν, welches die Vulgata mit *in unum* übersetzt, wozu Corn. a Lapide, kaum glaublich, Christum ergänzt: Luther übersieht die Worte εἰς τό und überträgt „beisammen“. Bengel kommt mit seiner Bemerkung *ad unum penitus finem ordinati* der Wahrheit schon um ein Bedeutendes näher. Lücke hat aber das Richtige getroffen mit seiner kurzen Bemerkung, dass für εἰς τὸ ἕν εἶναι Joh. Ev. 17, 21, 22 ἕν εἶναι habe; weil es aber ein bestimmtes und schon bezeichnetes ἕν wäre und eine Richtung der Zeugen wohin gedacht werde, so setze er hier εἰς τὸ ἕν εἶναι vgl. Ev. 11, 52 συναγάγῃ εἰς ἕν und 17,

23 *τετελειωμένοι εἰς ἕν.* Knapp hatte schon auf Demosthenes *adv. Lept.* §. 10 *εἰς ἕν ἦλθε* und Fr. A. Wolf's Bemerkung dazu verwiesen. Diese drei Zeugen haben ihr Angesicht auf Einen gewandt, ihr Zeugniss zielt auf einen Punkt ab: sie wollen nichts anders, denn Jesum als den Christ bezeugen. Der heilige Geist versiegelt Jesum als den einigen Mittler, als den einigen Versöhner und beweist, dass Jesus, der sich taufen liess, diess that, um das Lamm Gottes zu werden, dass der Welt Sünde trägt, und dass derselbe Jesus, der sein Blut vergoss, diess that, dass dasselbe uns rein mache von aller Sünde (1, 7).

V. 9. So wir der Menschen Zeugniss annehmen, so ist Gottes Zeugniss grösser: denn diess ist das Zeugniss Gottes, denn er hat von seinem Sohne gezeugt.

Gut sagt Bengel: *ab eo, quod negari nequit et tamen minus est, concludit ad maius,* obgleich er von falschen Voraussetzungen ausgeht, denn Johannes versteht hier unter dem Zeugnisse der Menschen nicht die Zeugnisse des Geistes, des Wassers und des Blutes hier auf Erden, auch nicht andere Zeugnisse von Menschen, wie Storr hier bestimmt an das Zeugniss des Täufers dachte, über Jesus als den Christus: sondern er geht von einem ganz breiten *locus communis* aus. Unter Menschen gilt es, dass, wenn in irgend einer Sache Zeugniss abgelegt wird, so glaubt man diesem Zeugnisse, wenn man nicht die zwingendsten Gründe zum Misstrauen hat: wie vielmehr sollte man da Gott glauben, wenn er ein Zeugniss ablegt; denn während alle Menschen Lügner sind, ist Gott ja der ewig Wahrhaftige. Wie hier kommt *λαμβάνειν* in derselben Verbindung noch im Ev. 3, 11, 32, 33 vor. Der Apostel hat seinen Satz stylistisch nicht abgerundet, er würde vollständig ausgebaut so lauten: nehmen wir der Menschen Zeugniss an, weil es etwas gilt, so müssen wir Gottes Zeugniss um so mehr annehmen, als es eine ganz andre Bedeutung hat. Es ist nicht wohlgethan, mit Lücke u. A. dieses Gotteszeugniss gleich in einem ganz specifischen christologischen Sinne zu nehmen: Huther und Düsterdieck haben entschieden recht, wenn sie dem ganz allgemein gehaltenen Ausdrucke *ἡ μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων* entsprechend hier, auch der *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* eine unendliche Weite und Breite zuerkennen. Haben wir denn aber eine *μαρτυρία τοῦ θεοῦ,* auf welche wir uns stellen können, um aus der Tiefe unsres Herzens zu bekennen: Jesus ist der Christ Gottes? Ja wir müssen, wenn anders uns Gottes Zeugniss etwas gilt, so bekennen, *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ,* denn diess ist das Zeugniss Gottes, und nicht ist *ὅτι* mit *porro autem* oder *atqui, iam vero* mit Calvin, Corn. a Lapide, Grotius, Calov u. A. mehr zu übertragen. Ja es gibt ein Zeugniss Gottes, wir können uns auf ein solches berufen, *ὅτι* — denn so lesen wir statt des *ἥν* in dem gewöhnlichen Texte nach den besten Handschriften — *μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,* denn Gott hat gezeugt — auf diesem Wort liegt der Accent, wesshalb es voransteht — von seinem Sohne. Ich weiss wohl, dass die meisten neueren Ausleger, Lücke, Erdmann, Düsterdieck, Ebrard, Myrberg, Huther *ὅτι* hier mit dass wiedergeben und dass sie *αὕτη* auf diesen Satz, den *ὅτι* einleitet, beziehen: es erscheint mir aber hart, dem *ὅτι* jetzt auf ein Mal eine andere Bedeutung unterzulegen. Damit bin ich nicht gezwungen, diess Zeugniss Gottes in V. 6 zu finden: hat doch auch die andre Auffassung des *ὅτι* Ebrard nicht zurückhalten können, in Joh. 1, 33, also in etwas, das mit der Taufe Jesu auf das Engste zusammen-

hängt, das Zeugniss Gottes zu suchen. Ich beziehe auch, wie Calov, Huther, Lücke, Düsterdieck, diess Zeugniss auf das in V. 21 vorgebrachte Zeugniss des Vaters, also auf dieses neue, ewige Leben, welches Gott durch seinen Geist in uns wirkt: allein ich beruhige mich damit nicht, sondern bin der Ueberzeugung, dass man hier an die beiden Seiten des Zeugnisses Gottes, sowohl an die objektive als an die subjecktive zu denken hat. Gott hat objektiv über seinem Sohne gezeugt, indem er in seinem Namen den heiligen Geist gegeben und sich weder bei der Taufe, noch bei dem blutigen Tode desselben unbezeugt gelassen hat, aber er zeugt auch subjektiv, indem er denen, welche an seine objektiven, heilsgeschichtlichen Zeugnisse glauben, ein neues Leben schenkt in der Kraft des heiligen Geistes. Gott hat dieses Zeugniss schon abgelegt: es liegt als eine vollendete, aber in der Gegenwart noch nachwirkende Thatsache vor dem Geistesauge des Apostels. Wir erinnern uns des Wortes Jesu im Ev. 3, 11: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι; ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λάμβανετε*: auch hier wird die Wiedergeburt, das zum ewigen Leben Hindurchgedrungensein als ein Faktum ausgesprochen: Gott hat gezeugt, denn es sind schon Viele wiedergeboren aus dem Wasser und dem Geist, geboren zu seinen Kindern.

V. 10. Wer da glaubet an den Sohn Gottes, der hat das Zeugniss in sich: wer Gott nicht glaubet, der hat ihn zum Lügner gemacht, denn er hat nicht geglaubt an das Zeugniss, das Gott gezeugt hat von seinem Sohne.

Wer dem Herrn, welchen Gott in der heiligen Geschichte als seinen Sohn mit Wort und Werk erwiesen hat, sich im Glauben hingibt, der hat dem objektiven Zeugnisse Gottes die Ehre gegeben, der hat dieses Zeugniss nicht, wie Luther übersetzt, bei sich, sondern in sich, *ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*. Lücke trifft *ἔχει* nicht, wenn er umschreibt, er nimmt es nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt, ebenso schiesst Baumgarten-Crusius fehl, wenn er *ἔχει* soviel sein lässt wie *τηρεῖ*, auch Socin, Grotius, Rosenmüller kommen mit: *recipit in se:* nicht recht an. Der Apostel sagt nichts anderes, als dass einer, der da an Gottes Sohn glaubt, diess Gotteszeugniss in sich hat, und es also gerade so lange in sich hat, als er glaubt: dieses Gotteszeugniss ist ja der Stern und Kern seines Glaubens, denn der Gottbezeugte ist: Jesus der Christ. Wer nun aber nicht glaubt an den Sohn, der glaubt damit nicht an Gott, denn dieser legt ja sein Zeugniss in die Wagschale und drängt uns so zum Glauben; er erklärt durch sein Verhalten, dass er Gott nicht als einen wahrhaftigen Zeugen anerkennt und macht ihn, den Wahrhaftigen, so zu einem Lügner. Der Schlusssatz mit *ὅτι* legt diesen Gedankengang klar aus. Eine Blasphemie Gottes ist also der Unglaube: nichts anderes als der entsetzliche Vorwurf, die schauderhafte Anklage: Gott, du lügst! *Sicut hoc boni habent fideles,* sagt Calvin, *quod se extra errandi periculum norunt, quia in Deo sunt fundati: ita impios extremae blasphemiae reos facit, quia Deum mendacii arguunt. certe nihil Deo preciosius est, quam sua veritas: quare nulla illi atrocior iniuria fieri potest, quam dum hoc honore spoliatur. ergo ut nos ad credendum invitet, argumentum a contrario sumit. nam si Deum facere mendacem horribilis est exsecranda impietas, quia tunc quod illi maxime proprium est, eripitur: quis non horreat fidem evangelio derogare, in quo Deus unice verax et fidelis vult haberi? hoc diligenter notandum est.*

mirantur aliqui, cur tantopere Deus fidem commendet, cur tam severe damnetur incredulitas: atqui hic vertitur summa Dei gloria. nam quum praecipuum veritatis suae specimen in evangelio edere voluerit, nihil illi faciunt reliquum quicumque oblatum illis Christum respuunt. Ja, Gott, welcher für seinen Sohn selbst zeugt, gebietet uns den Glauben und erkennet in dem decidirten Unglauben, man bedenke, dass hier lauter Perfekte (*πεποίηκεν, πεπίστευκεν, μεμαρτύρηκεν*) stehen, ein Attentat auf seine Wahrhaftigkeit. Der, welcher das Zeugniss annimmt im Glauben, welches Gott von seinem Sohne abgelegt hat, bezeugt Gott als den Wahrhaftigen, wie es im Ev. 3, 33 heisst: *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, ἐσφράγισεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.*

III. Die Nachfeier.

1. Der Sonntag Misericordias Domini.

1 Petr. 2, 21—25.

Ob Alt das Richtige getroffen hat, wenn er diese, wie die folgende Epistel der zu Ostern Getauften wegen gewählt sein lässt, muss ich sehr bezweifeln. Augustinus entschuldigt sich schon in seinen Sermonen auf die Osteroktave, dass er auf die Neophyten Rücksicht nehmen und an sie seine Worte richten müsse, wesshalb es kaum glaublich ist, dass an diesem Sonntage noch dieser Gesichtspunkt bei der Festsetzung der Perikope massgebend gewesen sein sollte. Die alte Kirche hat zudem diese ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten als eine ununterbrochene, hohe Festzeit begangen: es wäre da ein arger Verstoss gewesen, wenn die Epistel nicht aus dem Geiste, aus der Idee dieser Pentekoste herausgewachsen wäre. Diese Festzeit feiert den Herrn als den König: die Bücher, welche die kirchenväterliche Kirche in ihr las, die Apostelgeschichte wie die Offenbarung Skt. Johannis, zeugen von dem Siege dieses Königes, dem kein König gleichet, dessen Ruhm kein Mund erreichet, dem als Gott das Reich gebühret, der als Mensch das Scepter führet: das erste Buch beschreibt den Siegeszug, den Jesus, der Sohn Gottes, als König gehalten hat von Jerusalem bis Rom hin, das andere Buch weissagt — denn die alte Kirche hat die Apokalypse nicht als eine, in prophetischem Style abgefasste, Erzählung von vergangenen, im apostolischen Zeitalter noch vor sich gegangenen Kämpfen und Siegen betrachtet, sondern für eine auch dem Inhalte nach in die Zukunft hineinführende Offenbarung Jesu Christi — von dem Siegeszuge, welchen Jesus, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, am Ende halten wird, von dem Himmel herabkommend, über alle Reiche und Mächte der Welt. Ist unser König ein siegreicher Held, so müssen wir auch sagen: sein Sieg verbürgt uns nicht bloss den Sieg, sein Sieg verschafft uns den Sieg, sein Sieg ist unser Sieg. Zum Siegen stärkt uns diese Epistel die Hände, zum rechten Christensiege gibt sie die rechte Instruktion! Wie hat Christus gesiegt? Auf welchem Wege hat er die Welt überwunden? Wunderbares, wunderseliges Geheimniss! Christus siegt, indem er unterliegt; der auferstandene Held und Sieger

zeigt seine Wundenmale, die haben ihm den Sieg verschafft! Durch sein unschuldiges, geduldiges Leiden und Sterben ist Christus der Herr und König geworden! Wollen wir an seinem Siege auch unser bescheidenes Theil haben, dann gilt es merken auf die Mahnung: Mir nach, spricht Christus, unser Held! Ihm nach auf seiner der Welt ganz unbegreiflichen Siegesbahn! Leide mit ihm, folge seinen Fusstapfen und du siegst mit ihm, du gelangst, wohin er dir vorausgegangen ist, zur Krone! *Per crucem ad lucem!*

V. 21. Denn dazu seid ihr berufen, sintemal auch Christus gelitten hat für euch, und euch ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fusstapfen.

Calvin ist der Ansicht, dass Petrus, welcher eben erst V. 18 die οἰκέται namentlich angeredet hat, sich hier an die Christen insgesammt wende: eine Ansicht, welche wahrscheinlich auch jene Abschreiber hegten, welche statt der ursprünglichen, auch von dem Codex Sinaiticus bezeugten Pronomina der zweiten Person hier die entsprechenden Formen des Pronomens der ersten Person ἡμῶν und ἡμῖν hersetzten. An die Sklaven aber ergeht noch diese Mahnung, wie Bengel und alle neueren Ausleger ganz richtig erkennen. Damit ist aber keinesweges gesagt, dass hier diesen ganz besondere Verhaltungsregeln ertheilt werden: was der Apostel den Sklaven sagt, das sagt er allen Christen ohne Unterschied, wie er denn auch nicht ein Verhalten des Herrn zum Vorbilde ausführt, welches sich lediglich auf Sklaven bezieht, sondern ein Verhalten, welches Allen ohne Unterschied zu Gute kam. Wenn er nun schreibt: εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, so hat Bengel εἰς τοῦτο unrichtig, hingegen aber ἐκλήθητε ganz richtig verstanden. Er bemerkt zu εἰς τοῦτο nämlich: *in hoc, ad imitationem Christi; qui exemplum suum dignatur servis proponere, ipse olim pro servo habitus.* Nicht auf das Folgende weist dieses εἰς τοῦτο hin, der Apostel hätte dann ganz verkehrt construirt, sondern auf das Vorausgegangene blickt es zurück, zu dem, was er eben erst gesagt hat, sind sie berufen. Was aber hat er ihnen gesagt; dass sie überhaupt leiden, leiden müssen? Nicht den allgemeinen Satz, dass der Gerechte viel leiden muss, dass wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen müssen, will Petrus hier treiben: sondern vielmehr den, dass Christen im Leiden auszuharren haben voller Geduld, wenn dasselbe sie auch sehr mit Unrecht trifft. Sie sind hiezu berufen, nicht wie Vatablus seltsam hinzudenkt, *ab heris,* von den Herren, welche sie zu Sklaven gekauft haben, sondern von Gott, dem Vater unseres Herrn: *vocatione coelesti,* sagt Bengel trefflich, *quae vos in statu servili invenit.* Durch ihre Berufung zum Herrn sind sie berufen, verpflichtet zu solch' einem Wohlverhalten: sind sie durch ihre Berufung zu dem Christenthume aber hiezu verpflichtet, so sind alle, welche überhaupt berufen sind, zu gleichem Verhalten im Geiste gebunden. Nicht den Sklaven, sondern auch den Herren der Sklaven, nicht den Geringen und Ohnmächtigen, sondern auch den Starken und Vornehmen liegt es ob, lieber Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, auch unverschuldetes Leid mit Geduld zu ertragen. Es kann gar nicht anders sein: leiden muss der Christ, er sehe nur zu, dass er unschuldig, geduldig leide. Sehr wahr sagt Luther: „es kann nicht anders zugehen auf Erden, wenn jemand ein Christ geworden und anfähet den Glauben mit Mund und Leben zu bekennen, das will der Welt, die

des ewigen Feindes Christi, des Teufels treue, gehorsame Dienerin ist, nicht gefallen, nimmt es für eine Verachtung und Schmach an, so man nicht redet, lebet und thut, was und wie sie es gerne hat, wird zornig und fähet an solche zu verfolgen, zu plagen, und wo sie kann, auch zu tödten, daher man oft höret auch ihre Weisen, die Spötter selbst sagen: Christus hätte wohl können Frieden haben, wenn er selbst gewollt hätte. Also mag man auch von allen Christen sagen, die hätten auch wohl Friede und gute Tage, wenn sie ihnen wollten sagen lassen und sich der Welt bequem und eben machen. — Derselbe (heilige, göttliche Beruf) bringt nichts anders mit sich, denn Gutes thun und Böses dafür leiden. Die Christen sollen ein solch' verdammt Volk sein vor der Welt, dem man zum höchsten feind sei, und dazu geordnet und gesetzt, dass sie dem Teufel und der Welt durch die Spiesse laufen." Solches Leiden ist unser Beruf: zu wem beruft uns denn der Gott, der uns durch das Evangelium beruft? Zu seinem Sohne doch, in dessen Bild wir uns verklären müssen, wenn wir das Kindeserbe, das uns in dem Himmel behalten ist, gewinnen wollen. Wir haben geduldig alles Unrecht zu erdulden, nicht weil Christus uns ein Vorbild gegeben hat, dass wir nachfolgen sollen seinen Fusstapfen: welches mir fast Huther's Ansicht zu sein scheint, wenigstens spricht er sehr missverständlich, „das Leiden Christi war ein Leiden (nicht = *ἀνθ' ἡμῶν*, sondern uns zum Besten), also ein solches, durch welches wir befähigt sind, dem Vorbilde, das er uns in seinem Leiden gegeben, nachzufolgen", und später: „er litt so, dass er euch damit ein Vorbild gelassen hat u. s. w." Es kann diess leicht den Schein erwecken, als wenn Petrus hier die Bedeutung des Todes Jesu Christi in das Vorbildliche, in das sittliche Beispiel, welches er darin gegeben hat, hineinverlegte, worin der Rationalismus stark war: diess ist aber schon um des Umstandes willen nicht möglich, dass Petrus in den folgenden Versen den Tod des Herrn uns im engsten Anschluss an Jesaja 53 vor die Augen malt, und welche Stelle in dem Alten Testamente protestirt energischer gegen solch' eine flache, geistlose Auffassung des Todes Christi als gerade dieses wunderbare Kapitel? Ausserdem hätte Petrus seine Worte ganz unverständig gefügt; er hätte nämlich, wenn er in dem Vorbildlichen den Nerv des Leidens und Sterbens Christi fand, sagen müssen: *ὅτι καὶ Χριστὸς, παθὼν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπελίμπανεν ὑπογραμμόν*: so wie er geschrieben hat, ist das, was uns zu solch' einem frommen Erdulden des Unrechtes bestimmen soll, dieses *ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν*. Will Petrus damit sagen, was Wiesinger glaubt, dass, wie Christus für uns, uns zu Liebe und zu unserem Heile gelitten hat, wir auch durch seine Gnade tüchtig werden sollen, für ihn, ihm zu Liebe und zu seiner Ehre und Verherrlichung in der Welt zu leiden? Ich bezweifle das mit Huther: der Gedanke ist an sich richtig, aber er ist hier mit nichts indicirt. Dass Christus für uns gelitten hat, soll uns Antrieb sein, Unrecht geduldig zu erleiden. Ich halte es nicht für wohlgethan, mit Huther zwischen *ἔπαθεν* und *ὑπὲρ ὑμῶν* einen Gedankenstrich zu machen, so dass sich *καὶ* bloss auf *ἔπαθεν* bezieht und der Sinn entsteht: weil Christus gelitten hat, sind wir auch zum Leiden verpflichtet, und dieses zwar um so mehr noch, als Christus nicht für sich, sondern für uns litt. Die Betonung, dass Christus unschuldig litt, was Hottinger, Huther, Schott in diesem *ὑπὲρ ὑμῶν* finden, ist hier nicht am Orte; die Unschuld des leidenden Christus führt der folgende Vers erst eingehend aus. Man übersehe doch nicht den Context,

von einem Leiden im Allgemeinen ist hier gar nicht die Rede, sondern von einem Leiden des Unrechtes und zwar von dem Ertragen eines solchen Leidens, das uns um Wohlthat, um Gutthat willen trifft. Ertraget das Leid, das euch als *ἀγαθοποιοῦντες* heimsucht, sagt Petrus, denn auch Christus hat gelitten als ein *ἀγαθοποιῶν* — das ist der apostolische Gedanke: die Begründung passte, wie jeder sieht, nicht zur Ermahnung, wenn in dieser nicht *ἀγαθοποιῶν* wenigstens dem Sinne nach enthalten wäre: *ὑπὲρ ὑμῶν* vertritt dieses Particip und gehört unmittelbar zu *ἔπαθεν*. In wie fern Christus für uns gelitten hat, wird hier noch nicht ausgesagt, aber der Zusammenhang stellt es ganz klar, dass dieses *pro nobis* schlechterdings nicht in einem *exemplum*, in einem Tugendspiegel bestehen kann: *ἀγαθοποιοῦντες* steht vorher und diess wird mit *ὑπὲρ ὑμῶν* wieder aufgenommen, es muss also in dem Leiden des Herrn mehr als solch' ein Vorbild enthalten sein, denn das Vorbild thut selber nichts Gutes an dem Andern, sondern dieser formirt sich aus eigener Kraft nach jenem; in jenem Leiden muss der Herr Gutes an uns thun, uns ein Gut zuwenden. Welches Gut diess ist, wird in den folgenden Versen, vornehmlich V. 24, deutlich gesagt. Der Christus nun, welcher zu unserer Erlösung litt, der uns leidend und sterbend die grösste Wohlthat erwies, hat uns auch ein leuchtendes Vorbild gegeben, wie wir uns in solchen misslichen Lagen, wo wir mit Unrecht leiden, benehmen sollen. Leidend, sterbend war er ein *ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν*. Zwei *ἅπαξ λεγόμενα* in einem so kurzen Satze! *ὑπολιμπάνειν*, wofür sonst *ὑπολείπειν* steht, und wozu Bengel gut bemerkt: *in abitu ad patrem;* und *ὑπογραμμόν*, welches eigentlich eine Vorschrift, eine Vorzeichnung ist. Gerhard sagt: *usurpatur proprie de exemplari, quod praeceptores discipulis, pictores novitiis, ad quod in pingendis literis et imaginibus respiciant specimen artis suae exhibituri, quae significatio huic loco pulchre congruit*, und verweist noch auf 2 Macc. 2, 29. Man wird das Sinnige dieses Bildes erst dann recht verstehen, wenn man bedenkt, dass *οἰκέται*, Haussklaven hier angeredet werden im Besonderen und dass in der alten Welt diesen der Elementarunterricht in den Häusern ihrer Herrschaften oblag. Diesen Knechten, welche so oft den Kindern ihrer Herren Vorschriften gemacht hatten, wird gesagt, dass sie auch einen Herrn haben, der ihnen sich selbst zum Vorbild, zur Vorlage dahingegeben hat. Und dieses Vorbild hat er ihnen hinterlassen in der bestimmten Absicht, *ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ*. Petrus bleibt nicht in dem Bilde: das Vorbild geht hier in einen Vorgänger über, was übrigens so fern nicht abliegt, denn das Vorbild ist ja ein Vormacher. Gut sagt Gerhard: *sicut prior metaphora a pictoribus et scriptoribus, ita haec posterior petita est a viae duce.* In die Fusstapfen, in die Spuren des leidenden Herrn sollen die Leidenden eintreten: Jesus wird durchaus nicht hier so ganz im Allgemeinen, sondern nur für diesen besonderen Fall als Vorbild vorgeführt. Für diesen besonderen Fall ist aber das Vorbild Christi geradezu nothwendig. Luther hat das schon seiner Zeit erkannt. Er hat es selbst erfahren, welche schwere Versuchung es ist, wenn wir ohne Grund und Schuld geschmähet und gelästert werden; unser Fleisch bäumt sich da nicht allein gegen das Kreuz, auch unser Geist will sich nicht willig und freudig in ein solch' schweres Verhängniss fügen. Weil die besten Christen hier in der höchsten Gefahr sind, sich zu vergehen, wenn auch nur mit scharfen Worten gegen ihre Bedränger und mit bitteren Klagen zu

ihrem Gotte, so malet Petrus dieses Vorbild sehr schön und herrlich in seinem höchsten und edelsten Grade, damit er uns desto mehr reize und bewege zur Geduld. Uns dünkt das Leid, welches uns trifft, überaus schwer, einzig in seiner Art: aber ist es nicht so, wie Luther sagt? „Ob es gleich das allerbeste, höchste und schwerste Leiden ist, so ist es doch nicht mehr, denn seinen Fusstapfen und Exempeln nachgegangen, aber lange noch nicht den Meister erlanget. Er bleibet wohl allein Meister, der den Vorgang behält und mögen's alle hienach machen, so gut wir können, aber diess Exempel werden wir dennoch kaum von ferne erlangen. Denn wie gross sein Leiden und Angst gewesen, und wie sauer und bitter es ihm geworden ist, das verstehet kein Mensch auf Erden. Und so wir es nicht wissen noch verstehen können, viel weniger werden wir es nachthun oder erfolgen, mögen Gott danken, dass wir es vor uns sehen und nachfolgen, aber noch weit nicht hinan sind, ohne dass einer etwas näher hinzukommt, denn der Andere, nach dem er mehr und schwerer leidet und mehr oder stärkeren Glauben und Geduld hat.“ Sehen wir nur recht auf diess unser Vorbild und dürfen wir uns vor Gott das Zeugniss geben, dass wir um Wohlthat willen leiden, so ist dem Leiden der Stachel genommen. Wir leiden dann ja mit dem Herrn und für den Herrn und wenn das Christenherz schon dann auf Rosen steht, wenn es unter dem Kreuze des Herrn steht, welche Rosen müssen da erst in dem Christenherzen erblühen, wenn es in die selige Gemeinschaft der Leiden Christi aufgenommen ist und wegen der Wohlthat leidet, welche Christus durch seinen Geist in ihm ausgewirkt hat! Und wenn wir im Leiden nur in die Fusstapfen des Herrn eintreten, so muss ja der Gang in das finsterste Thal hinein uns ein Gang in den aufgehenden Tag, in das hellste, vollste Licht hinein sein. Christi Fusstapfen sind nicht bloss in dem finstersten Thale zu schauen, er ist ja ein leuchtendes Vorbild, welches das Licht in der Finsterniss zurücklassen muss; sie führen durch die Finsterniss des Charfreitages zu dem Sonnenglanze des Osterfestes! Nur getrost in seine Fusstapfen eingetreten: auch auf den Charfreitag deines Kreuzesleidens folgt das Ostern deiner Verherrlichung! Behalte nur den Herrn im Auge, welcher für dich litt, und lass uns mit Polycarpus sprechen: *μιμηταὶ ουν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ· καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸ ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* (*ep. ad Phil. c. 8*, wo der Verfasser ohne allen Zweifel unsere Stelle hier im Auge hatte.) Wenn es nun wahr ist, was Horatius *de arte poëtica* in der *ep. ad Pisones (p. 180 ff.)* sagt:

> *segnius irritant animos demissa per aurem,*
> *quam quae sunt oculis subiecta et fidelibus, et quae*
> *ipsi sibi tradit spectator:*

so sollte dieses Vorbild, welches Petrus uns gleich des Weiteren vor die Augen malt, von grösster Wirkung bei uns sein. Ist ja der unser Vorbild, der für uns gelitten, durch sein Leiden und Sterben uns erlöst hat. Zwei Züge aber an dem Vorbilde hebt Petrus in den folgenden beiden Versen hervor: Bengel spricht *ex consensu*, wenn auch nicht *gentium*, so doch *interpretum: vestigia innocentiae et patientiae.*

V. 22. Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden.

Die Unschuld des leidenden Christus wird hier in Sonderheit hervor-

gehoben: diess der eine, der erste charakteristische Hauptzug an dem Vorbilde, in dessen Fusstapfen wir eintreten sollen. Richtig bemerkt Calvin: *hoc ad praesentem causam pertinet, nam si quis innocentiam suam iactet, Christus certe malefactorum poenam non sustinuit,* und fein fügt Bengel wie immer hinzu: *verba ad servos admonendos aptissima, quorum facilis lapsus in peccata ac dolos, convicia erga conservos, et minas ex ira sine viribus.* Alle Ausleger alter und neuer Zeit erkennen an, dass Petrus hier und in den folgenden Versen zu der Zeichnung des vorbildlichen leidenden Christus auf Jesaja 53 zurückgeht, um von dort die einzelnen Züge, ja die bestimmten Ausdrücke zu entlehnen. Der Geist, welcher in den Propheten des Alten Bundes sein Werk trieb, beseelt auch die Apostel, Evangelisten und Propheten des Neuen Bundes: diese Einheit des Geistes dokumentirt sich nicht bloss dadurch, dass das Neue Testament Stellen des Alten Testamentes bestimmt in sich aufnimmt durch wörtliche Citation, sondern auch addurch, dass Bilder und Ausdrücke des Alten Testamentes sich ganz unwillkürlich in die Darstellung der neutestamentlichen Schriftsteller eindrängen, sie leiben und leben in dem Gottesworte des Alten Testamentes, und so können sie nicht anders, als in alttestamentlichen Anklängen und Anspielungen reden. Hier liegt offenbar Jesaj. 53, 9 zu Grunde; die Septuaginta wird fast wörtlich wiedergegeben, sie hat nur statt ἁμαρτίαν, was hier steht, ἀνομίαν; der Schlusssatz stimmt wenigstens mit einer Variante derselben (in dem Codex Alexandrinus) genau überein. „Das sind die zwei Stücke, sagt Luther vortrefflich, darin das ganze Leben und Wesen der Menschen begriffen ist, Worte und Werke, Reden und Thun, wie sie auch anderswo in der Schrift bei einander gesetzt sind, als Ps. 34, 14 und 15.“ In diesen beiden Stücken, Wort und Werk, in welchen allerdings das ganze nach Aussen gewandte Leben des Menschen als in seinen beiden Polen sich herumdreht, hat Christus sich als die vollkommenste Unschuld bewährt: ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ. Keine Sünde hat er begangen, ja auch kein Betrug, keine Lüge ist in seinem Munde erfunden worden. Es ist hier sicher schon eine klimaktische Bewegung der Gedanken: Luther, mit welchem Calvin es getreulich hält, hat diess schon ausgesprochen. Er sagt: „hier rechne du selbst, wie gross dieser Mensch sein muss; denn es ist ja sonst keiner auf Erden erfunden, der nicht etwa gesündigt in Worten oder in Thaten. Wer aber auch in keinem Worte fehlet, das ist ein vollkommener Mann, spricht die Epistel Jakobi 3, 2. Aber wo ist er und wie heisst er? Es ist dieser einige Christus, sollte Jakobus dazu gesetzt haben, das sind sie alle auf einem Haufen: denn die andern alle nimmt Skt. Petrus auf einen Haufen und spricht: ihr waret alle wie die irrenden Schafe.“ Wenn die älteren Ausleger, Gerhard, Grotius, Calov, J. Lange, Pott εὑρέθη gleich ἦν nehmen und sich hier auf einen Hebraismus berufen, so haben sie sich die Sache zu leicht gemacht; Winer, de Wette, Wiesinger, Huther u. A. belassen εὑρίσκεσθαι in seiner ursprünglichen Bedeutung. Man suchte, ob man bei ihm nicht ein falsches Wort auffinden könne, aber wie sehr man auch suchte, man hat nichts dergleichen bei ihm entdecken können: wenn man seine Worte auch durch das feinste Haarsieb durchseiete, es blieb nicht ein Wort darin hängen. Das eine Wort, welches man ihm als Sünde zurechnete, hatte er ja weder so geredet, als man es ihm Schuld gab, noch in dem Sinne gemeint, den man darin fand. *Summam ergo,* sagen wir mit

Calvin, *innocentiae perfectionem in Christo fuisse notat, quam nemo nostrum arrogare sibi ausit. hinc melius apparet, quam iniuste passus sit prae aliis omnibus. proinde non est, cur recuset quisquam nostrum exemplo eius pati, quando quidem nemo adeo sibi conscius est, quin vitio aliquo laboret.* Wenn die hohe Majestät, die vollkommenste Heiligkeit, Gottes einiger Sohn selbst, die schwerste, allerschmählichste Marter und Pein erleidet, wie könnten wir uns weigern zu leiden: müssen wir doch in dem Bewusstsein, dass gar viel Sünde und viel Betrug bei uns zu finden ist, demüthig, dankbar sprechen: wir empfangen noch nicht ein Mal, wenn wir auch das Schwerste erleiden müssen, was unsere Thaten werth sind: es ergeht immer noch Gnade für Recht.

V. 23. Welcher nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohte, da er litt; er stellte es aber dem heim, der da recht richtet.

Das andere Moment in dem Vorbilde des leidenden Christus wird jetzt angegeben: es ist, worin alle Ausleger wieder ganz einig sind, die himmlische Geduld des Mannes der Schmerzen. Wenn auch Petrus aus jenem jesajanischen Magnificat auf Christi Passion nicht bestimmte Sätze hervorhebt, so springt er doch in diesem Verse nicht plötzlich von dem Anschauen dieses Leidensbildes ab, um in dem folgenden Verse sich sofort wieder daran zu erbauen: er hat die alttestamentliche Stelle noch fest im Auge, nur überträgt er, was dort durch ein Bild veranschaulicht wurde, in das reflektirende Wort. Petrus legt hier nämlich, was auch Grotius, Bengel, Wiesinger, Huther, Steiger annehmen, nur Jesaj. 53, 7 das Bild von dem Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird und in den Händen der Scheerer sich befindet, kurz und bündig aus. *Hic designat Petrus*, so fängt Calvin seine Erklärung an, *quid nos in Christo deceat imitari: nempe ut placide feramus iniurias, nec de illis vindicandis cogitemus. ita enim fert ingenium nostrum, ut accepta iniuria protinus animi ebulliant ad cupiditatem vindictae: at Christus ab omni talione abstinuit. frenandi igitur sunt animi, ne malum pro malo rependere appetant.* Bengel bemerkt wieder sehr fein hiezu: *non vicissim conviciabatur, non minabatur, quamvis posset ut Dominus (et quamvis adventum suum professus fuerit Matth. 26, 64), quanto magis oportet servos patientiam habere. (eiusmodi nimirum armis utuntur subinde, qui sunt imbelles; quales praecipue servi erant, qui iudicium divinum facile intentare poterant heris.)* Auch hier ist eine Klimax nicht zu verkennen, Calov hat das schon richtig gesehen und in unseren Tagen ist diess von Steiger, Wiesinger, de Wette und Huther betont worden: *ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει* ist gleichsam der Positiv, der Comparativ aber: *πάσχων οὐκ ἠπείλει.* Gerhard unterscheidet zwischen *λοιδορεῖσθαι* und *πάσχειν* schon ganz gut so: *λοιδορία omnis generis iniuriae verbales: παθήματα omnis generis iniuriae reales.* „Und ob er wohl, legt Luther unübertrefflich aus, nicht hätte solches leiden müssen oder hernach ablassen mögen und aufhören Gutes zu thun und zu helfen (da er sah, dass es doch so bei seinen Juden alles verloren war), hat er es doch nicht gethan, sondern auch in seinem Leiden, da er schon am Kreuz hing, Gutes gethan und für seine Feinde gebeten. Ja, da er gut Recht und Fug, auch Gewalt und Macht genug hatte (weil sie ihm vor aller Welt, auch mit seines Verräthers und Richters, dazu aller Creaturen Zeugniss, Unrecht thaten, und noch dazu, da er schon am Kreuze hing, auf's Bitterste lästerten), sich an

solchen verzweifelten Leuten zu rächen oder wieder Böses zu wünschen und zu fluchen, wie sie werth waren, so hat er doch keines gethan, sondern Alles, was sie an ihm thun konnten, mit grosser Sanftmuth und unaussprechlicher Geduld erlitten, ja dazu in seinen letzten Nöthen ihnen Gutes gethan und sie gegen seinen himmlischen Vater vertreten, wie diess auch der Prophet Esajas 53 hoch anzeucht und preiset. Siehe diess ist ja allenthalben ein unübertrefflich vollkommen Exempel der höchsten Geduld, daran wir wohl Alle uns mögen spiegeln und genug daran zu lernen haben, dass wir ihm doch ein wenig nachfolgen. Aber nicht ohne Ursache preiset Skt. Petrus sonderlich diess Stück, dass er nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, noch dräuete u. s. w. Denn ist das Grösste, so natürlich das Leiden schwer und den Menschen ungeduldig macht, so ihm nicht allein Gewalt und Unrecht geschieht und unverdient leidet, sondern dazu solche übermachte Unbilligkeit sehen muss, dass ihm die Leute, denen er nur alles Gute und höchste Wohlthat erzeiget, so böslich und übel danken. Solche schändliche Undankbarkeit thut der Natur über die Massen wehe und macht das Herz und Blut wallen, dass es sich gern wollte rächen und anfähet herauszuschäumen, wo es nicht mehr kann, mit Wiederschelten, Fluchen, Dräuen u. s. w. Denn Fleisch und Blut kann sich nicht soweit überwinden, dass es sollte für alle Wohlthat und Gutes nichts denn eitel Böses nehmen und noch dazu still schweigen und Gott Dank sagen." Wie gründlich Luther seinen Text studirt hat, ersieht man daraus, dass er die Frage bald darauf aufwirft: „Hier möchtest du sagen: Wie? hat er nicht auch wiedergescholten, da er im Evangelio die Pharisäer und Schriftgelehrten heisset Heuchler, Mörder, Schlangen und Otterngezüchte und wie viel Wehe schreiet er über sie, Matth. 23?" Die Antwort Luther's kann mir aber nicht genügen: er sagt gleich weiter: „ja diesem Exempel wollten wir wohl gerne nach, dass wir möchten getrost wiederschelten und schlagen, denn es wäre viel leichter zu thun und bedürften keines Meisters dazu. Aber es heisst also, spricht Skt. Petrus: Zu der Stunde, da er leiden sollte, nachdem er sein Amt ausgerichtet, die Wahrheit gesagt und die Lüge gestraft und eben darob das Kreuz an den Hals kriegte und nun mit Leiden beschliessen musste, da hat er nicht wieder gescholten, sondern wie ein Schlachtschaf (spricht Jesaj. 53, 7) sich lassen dahin richten und seinen Mund wider seine Lästerer und Mörder nicht aufgethan." Hier hat es Luther offenbar darin versehen, dass er das Amt des Herrn schon vor seinem Leiden und Sterben als geschlossen darstellt; man kann kaum sagen, dass mit seinem Leiden und Sterben sein prophetisches Amt sein Ende erreicht hatte: denn es liegt ja mit den drei Aemtern des Herrn nicht also, dass das eine dann erst einsetzt, wenn das andere vollendet ist, sondern diese drei Aemter sind in und mit einander: während seines prophetischen Amtes, wie man seine Wirksamkeit in den drei Jahren seines öffentlichen Redens und Handelns benennt, hat er schon fort und fort als Hoherpriester gewaltet, welcher mit seiner Fürbitte eintritt und Sünden vergibt, und sich zugleich auch als König manifestirt, denn ist er, der den Wind bedroht und dem Meere gebietet, nicht dort in königlichem Walten begriffen? Das prophetische Amt ragt tief in die Leidenszeit des Herrn hinein, ja es greift noch weit über sie hinaus, denn Jesus der König richtet sein Reich in dieser Welt ja nicht anders auf, als so, dass er mit seinem Worte seine Jünger aussendet, d. h. der Prophet κατ' ἐξοχήν sendet nun

und zwar mit königlicher Vollmacht (Marc. 16, 15 ff. Matth. 28, 18) die Prophetenschüler aus. Luther unterscheidet dann aber ganz richtig zwischen einem göttlichen und menschlichen Schelten: er sagt: „es ist zweierlei Schelten oder Fluchen und Dräuen: eines des Amtes, so von Gottes wegen geschieht, das andere der Person, so ausser dem Amte solches für sich selbst thut.“ Die Ausdrücke sind wohl nicht ganz gut gewählt, in der Sache aber hat Luther sicher vollkommen das Richtige getroffen. Er versteht unter jenem Schelten kraft des Amtes das Sagen der Wahrheit und das Strafen des Bösen, welches zu Gottes Ehre und zu der Seelen Heil geschieht. Christus hat „aus Liebe und treuem Herzen“ gescholten und gestraft und nicht „aus eigenem Zorn und Hass“, woraus ein Schelten der Person hervorgeht.

Petrus sagt nun nicht, dass Jesus im Gegentheile Gott es anheimstellte, denn *δέ* ist nicht gleich *ἀλλά*: es führt einfach über die vorigen Aussagen hinaus: *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*. Ueber die Fassung von *παρεδίδου* ist man uneinig: um nichts zu diesem kurzen Satze suppliren zu müssen, fassen Corn. a Lapide, Bos, J. Lange, Winer (S. 521), de Wette *παραδιδόναι* reflexiv, also: er übergab sich selbst. Da aber *παραδιδόναι* in dem Neuen Testamente nicht in diesem Sinne vorkommt — de Wette beruft sich sehr mit Unrecht auf Marc. 4, 29, und da man, wie Wiesinger mit feinem Takte anmerkt, hier wegen der vorherstehenden Aussagen eine positive Bestimmung erwartet, was Jesus in Ansehung seiner Feinde gethan habe —, so fassen wir *παραδιδόναι* hier in dem ganz gewöhnlichen Sinne und suchen demnach eine Ergänzung, ein Objekt. Viele entlehnen nun aus dem *τῷ κρίνοντι δικαίως* das fehlende Wort, also *κρίσιν*, so der Syrer, Estius, Vatablus, Grotius, Calov, Pott: Andere aber ergänzen *causam suam*, so Luther, Calvin, Gerhard, Hottinger u. A. Allein das Einfachste ist immer, mit Wiesinger, Schott, Huther aus dem Vorhergegangenen *πάσχειν* und *λοιδορεῖσθαι* im Sinne zu behalten: es kommt freilich diese, wie die vorletzt angeführte Auslegung auf ein und dasselbe schliesslich hinaus. Gotte stellte der Herr es anheim, denn mit *τῷ κρίνοντι δικαίως* bezeichnet Petrus Gott kurzweg, dessen gerechtes Gericht der Ausfluss seines Wesens ist, wie Wiesinger gut sagt. Dieser gerechte Gott, welcher das, was man ihm anheimstellt, nicht liegen lässt, sondern in seine Hand nimmt, war des leidenden Herrn Trost und Hoffnung: weil er den gerechten Gott im Regimente und über sich wusste, darum war seine Seele so stille, so geduldig. *Iustitia Dei*, sagt Bengel, *fundamentum tranquillitatis apud afflictos:* und Calvin führt trefflich aus: *addit autem hoc Petrus ad piorum consolationem, quod si patienter ferant impiorum probra et violentiam, Deum habituri sint vindicem. esset enim istud valde durum, subiici nos improborum libidini et Deo curae non esse nostras miserias. ideo insigni hoc epitheto Deum ornat Petrus, quod iuste iudicet: acsi diceret: nostrum est aequo animo mala tolerare: Deus interea partes suas non negliget, quin se iustum iudicem ostendat. ergo utcunque lasciviant ad tempus improbi: non tamen impune illis cedet, quod nunc Dei filiis molesti sint. nec est quod sibi pii metuant, quasi destituti essent omni praesidio. nam quum Dei officium sit, tueri eos et ipsorum causam succipere. in patientia sua possidebunt animas suas.* Aber wer Gott Alles hingibt, der stelle ihm auch Alles in seine Hände: ganz vortrefflich erinnert Calvin noch zum Schlusse: *ergo ut causam quis suam iuste iudicanti permittat, necesse est, ut prius frenum sibi*

imposuerit, ne quid alienum a iusto Dei iudicio exposcat. nam qui sibi ad expetendam vindictam indulgent, non iudicis officium Deo concedunt, sed quodammodo facere volunt suum carnificem.

V. 24. Welcher unsere Sünde selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, auf dass wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben, durch welches Wunden ihr seid heil geworden.

Ich kann Huther nicht beipflichten, wenn er diesen dritten Relativsatz in der Reihe dieser als den Superlativ betrachtet: er litt unschuldig — litt geduldig (nicht Böses mit Bösem vergeltend) — stellvertretend für uns: er lässt sich mit den beiden vorhergegangenen Relativsätzen gar nicht auf eine gleiche Linie stellen, denn er führt nicht mehr aus, worin der leidende Christus für uns vorbildlich ist. Ein neuer Gedanke, allerdings in jenem ὑπὲρ ὑμῶν V. 21 schon angedeutet, bricht sich hier Bahn. Das, was uns sowohl verpflichtet als auch befähigt, in die Fusstapfen des Herrn einzutreten, wird jetzt, damit das Vorbild nicht in der Luft schwebe, ausgeführt. Luther hat diess schon richtig erkannt; er sagt: „da hörest du die rechte Predigt von der Passion, wie Skt. Petrus nicht allein das eine Stück von dem Leiden Christi lehret, sondern beide bei einander setzet, nämlich die Kraft oder den Nutzen und das Exempel, wie Skt. Paulus auch pflegt zu thun.“ Calvin ist derselben Ansicht: *si in morte Christi nihil commendasset praeter exemplum, hoc nimis frigidum fuisset: ideo fructum eius longe excellentiorem praedicat. tria igitur consideranda sunt in hoc contextu. primum est, quod nobis patientiae exemplum Christus morte suo prodidit. alterum, quod a morte redemptos restituit in vitam, unde sequitur, nos ita illi obstrictos esse, ut eius exemplum libenter sequi debeamus.* So auch nach Bengel's Vorgang *(Petrus infert, posse et debere nos vestigia Christi subsequi)* Steiger und Wiesinger. Offenbar hat Petrus Jesaj. 53, 12 im Auge, er führt aber diese Stelle in der bestimmten Gestalt, wie sie in dem Herrn Ja und Amen geworden ist, hier vor: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. Was heisst ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας, in jener Grundstelle steht נָשָׂא? *Vix uno verbo*, sagt Vitringa in seinen *observ. sacr. 2, 13, ἔμφασις vocis ἀναφέρειν exprimi potest, quam ideo Syrus duplici verbo circumscripsit (baiulavit et sursum tulit). notat ferre et offerre. et posteriore quidem significatu in v. 5 huius eiusdem capitis. item Hebr. 7, 27 et 13, 15. primo itaque dicere voluit Petrus, Christum portasse peccata nostra, in quantum illa ipsi erant imposita, alludens ad Jesaj. 53, 4. secundo ita tulisse peccata nostra, ut ea secum obtulerit in altari. respicit ad animantes, quibus peccata primum imponebantur, quique deinceps peccatis onusti offerebantur. sed in quam aram? ξύλον, ait Petrus, lignum h. e. crucem. huc putem respicere, quod Exod. 20, 24 iusserit legislator, ut arae ex lapidibus minime caesis exstruerentur.* Allein beide Bedeutungen werden sich doch nicht vereinen lassen: kann nun ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας ἐπὶ ξύλον aussagen: die Sünden opfern an dem Kreuze, die Sünde als ein Opfer auf das Kreuzesholz hinauftragen? Eine grosse Schaar, Luther steht mit an der Spitze, sagt entschieden: Ja — so Beza, Gerhard, Wolf, Semler, Pott, Augusti, Jachmann, Steiger, Olshausen, Wiesinger u. A. Luther übersetzt bekanntlich: welcher unsere Sünde selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze und bemerkt dazu: „nun ist Gottes Zorn über die Sünde so gross, dass niemand mag denselben ab-

wenden, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst; der hat selbst müssen das Opfer werden und seinen Leib lassen an's Kreuz heften. Das ist der Altar, darauf das Opfer gar ausgebrannt und verzehrt, durch das Feuer seiner grundlosen Liebe, dazu selbst hat müssen der Hohepriester zu solchem Opfer sein. Denn es hat kein Anderer auf Erden, weil sie allzumal Sünder und unrein sind, Gott seinen lieben Sohn, der ohne alle Sünde ist, können opfern." Dass *ἀναφέρειν* opfern bedeuten kann, darf nicht geleugnet werden: Jac. 2, 21. Lev. 14, 20. 2 Chron. 35, 16. Bar. 1, 10. 1 Macc. 4, 53: allein, wenn ich auch auf den ersten Einwand Huther's, dass im Neuen Testamente nirgends das Kreuz des Herrn als der Altar, auf welchem er geopfert wurde, dargestellt werde, sehr wenig Gewicht lege; denn warum sollte sich hier nicht ein Mal diess Bild finden, was ja so ungeschickt gar nicht ist: so komme ich doch über das Bedenken nicht hinaus, dass weder in dem Alten noch in dem Neuen Testamente jemals die Sünde als dasjenige bezeichnet wird, was Gott als Opfer dargebracht wird. Nicht unsere Sünde hat Jesus auf dem Altare seines Kreuzes Gott dargebracht, sondern sich selbst, seinen heiligen Leib, seine unschuldige Seele, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit hat er Gott geopfert, um unsere Sünde vor Gottes Angesicht zu bedecken. Es kann nun *ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας* bedeuten: die Sünden ertragen, erdulden und dieses kann man in verschiedenem Sinne verstehen, entweder so, dass Jesus unsere Sünden ausgestanden und erduldet hat, wie es natürlich v. Hofmann und seine Schüler nehmen möchten, allein diese Auffassung scheitert hier an dem *ἐπὶ ξύλον*, ein *μέχρι* ähnlich wie Phil. 2, 8 wäre dann am Platze gewesen und vor allen Dingen an der Grundfeste der stellvertretenden Bedeutung der Leiden Christi, Jesaj. 53; oder so, dass Jesus unsere Sünde, d. h. die Folge, die Schuld und Strafe unserer Sünden erlitten hat. Allein, da sich hiermit gar nicht gut *ἐπὶ ξύλον* verbinden lässt, es sei denn, dass man eine Breviloquenz, eine Prägnanz annehme, wie diess der Syrer schon gethan hat, so empfiehlt sich, bei dem Allernächsten stehen zu bleiben. Die ursprüngliche Bedeutung von *ἀναφέρειν* ist hinauftragen: damit reichen wir hier auch vollständig aus. Christus trug unsere Sünden hinauf an das Kreuz an seinem Leibe: denn *ἐν* ist nicht mit Menken und Stier hier mit „in" zu übersetzen, als ob unsere vitiöse Natur auch dem Leibe Christi eigen gewesen wäre, sondern mit „an", denn das, was er an seinem Leibe — Schott übersetzt falsch in seinem irdisch leiblichen Leben erlebte — erfuhr, das war es, wodurch er unsere Sünde hinauftrug an das Kreuz. Christus trug unsere Sünde in seinem zerschlagenen Leibe auf das Kreuz hinauf, nicht um dort den Schuldbrief, welcher wider uns war, an das Holz zu heften — ein Gedanke, welcher Paulus eigenthümlich ist und ihm auch als Eigenthum nicht entwendet werden darf —, sondern dass dort mit unserer Sünde geschehe, was mit dem geschieht, der an das Kreuz geheftet wird; unsere Sünde sollte aus dem Mittel gethan, aus der Welt ganz weggeschafft werden. Was versteht aber nun Petrus hier unter *ἁμαρτία*? Meint er, wie Grotius es auffasst, dass das Kreuz uns nur einen Anstoss, wenn auch einen noch so kräftigen gibt, zur Selbstreinigung von der Sünde: *est autem μετάληψις. non enim proprie Christus, cum crucifigeretur, vitia nostra abstulit, sed causas dedit, per quas aufferrentur?* Gewiss nicht, sondern er versteht, was Jesaja schon geweissagt hat, dass Christus unsere Sünde trägt und sie mit auf sein Kreuz hinaufträgt, indem er an unserer Statt die

Strafe unserer Sünden erträgt. So fasste es schon Ambrosius, er sagt nämlich *de spir. s. 1, 9: pro nobis enim mortuus est Christus, ut nos in illius redivivo corpore viveremus. mortua est ergo in illo non vita nostra, sed culpa:* Petrus Lombardus citirt diese Stelle und sagt statt *peccata* gleich bestimmt: *poenam peccatorum, sent. 3, 19, 2.* So Calvin, Hottinger, Wahl, de Wette, Brückner, Weiss, Huther, Schmid in der bibl. Theologie und jene, welche mit Luther *ἀναφέρειν* im Sinne von opfern verstehen. Die Strafe lag auf ihm: das ist, was Petrus hier sagt: ob er aber *ἐπὶ ξύλον* hier sagt, weil er sich auf Deut. 21, 23 zurückbezieht, was viele Ausleger. auch Wiesinger und Schott entschieden behaupten, ist mir nicht ganz gewiss; wohl aber ist Bengel's, in den Worten *(ligno, cruce, furca plecti soliti erant servi)* angedeuteter Gedanke gewiss nicht bei der Wahl dieses Ausdruckes bestimmend gewesen. Christus aber hat unsere Strafe auf sich genommen und an seinem Leibe vollziehen lassen, *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.* Bengel, welcher schon bei *ἐπὶ ξύλον* fehlgegriffen hatte, weil er überall bestimmte Beziehungen und Anspielungen auf den Sklavenstand suchte, hat auch hier sich geirrt: er bemerkt nämlich: *ἀπογενόμενοι*, *defuncti. apposite denotatur liberatio a servitute peccati. nam γενέσθαι τινός fieri alicuius dicitur servus, ἀπό dicit seiunctionem ut LXX Job 15, 4 ἀπεποιήσω φόβον. germanice* ohne werden. Allein, wenn auch Weiss diese Anmerkung billigt, so ist sie doch nicht zu loben, denn *ἀπογίνεσθαι* in diesem Sinne wird nicht wie hier mit dem Dative, sondern mit dem Genitive dann construirt. Wir bleiben bei der Bedeutung, welche Luther, Calvin, Beza, Wetstein, Hottinger, Steiger, Wiesinger, Huther diesem Zeitworte beilegen: es steht schon in dem klassischen Griechisch nicht selten für *mori, ἀποθνήσκειν.* Die erste und unmittelbarste Folge des Todes Christi, wenn wir im Glauben auf denselben eingehen, ist diese, dass wir der Sünde entsagen, der Sünde absterben, die zweite, nothwendig damit gesetzte, denn der alte Mensch erstirbt nur so, dass der neue Mensch ihn durch sein Wachsthum immer mehr in den Tod hineintreibt, dass wir der Gerechtigkeit leben. Weil das Sterben des Sündenmenschen die logische Voraussetzung des Lebens des Gerechtigkeitsmenschen ist, so hat Petrus dieses Verhältniss scharf und richtig gezeichnet, indem er schreibt, *ἵνα ἀπογενόμενοι — ζήσωμεν.* Es versteht sich aus dem Zusammenhange von selbst, dass hier im Entferntesten nicht an die Glaubensgerechtigkeit gedacht ist, was schon die alten reformatorischen Ausleger ganz richtig gesehen haben. „Er zeigt aber hier sonderlich, schreibt Luther, die endliche Ursache, was solch' Opfer, für uns gethan, soll in uns ausrichten, und welches sei die Frucht der Passion oder des Leidens Christi, auf dass solches auch nicht vergessen und nachgelassen werde in der Christenheit zu lehren. Christus hat, spricht er, unsere Sünde auf sich genommen und also gelitten, dass ihm allein gebühret, dass es heisse ein Opfer für unser aller Sünde. Es ist aber solch' Opfer nicht dazu geschehen, dass wir also bleiben sollen, wie wir zuvor gewesen sind; sondern soll endlich das in uns schaffen, dass wir der Sünden los werden und nicht mehr derselben, sondern der Gerechtigkeit leben. Denn so die Sünde ist durch ihn geopfert, so muss sie auch getödtet und getilgt werden; sintemal opfern heisst soviel als schlachten und würgen. — Hier siehe nun selbst darauf, wie du glaubest und lebest, dass solch' Werk des Leidens Christi auch in dir sich erzeige und vollbracht werde. Denn so du es

recht durch den Glauben hast gefasset, soll sich's ja auch beweisen, dass es bei dir Kraft habe, die Sünde zu dämpfen und zu tödten, wie sie durch seinen Tod schon an's Kreuz geschlagen und todt sind. So du aber in Sünden fortfährst zu leben, so kannst du nicht sagen, dass sie in dir getödtet sei und betrügest dich nur selbst, ja du lügenstrafest dich mit deinem eigenen Zeugniss, dass du rühmest von Christo, in welchem alle Sünden getödtet sind, und doch in dir noch so stark leben." Der Apostel Petrus will aber nicht von dem Leiden des Herrn so in objektivster Haltung reden, er will vielmehr, dass seine Leser die rechte Nutzanwendung davon auf sich machen: daher fällt er jetzt nicht nur aus dem Schematismus seiner Sätze, indem er von ὅς auf ein Mal in οὗ übergeht, sondern er gibt dem Satze Jesaj. 53, 5, welchen die LXX genau übersetzt: *μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάϑημεν*, eine ganz bestimmte Adresse, indem er das Verbum aus der ersten Person in die zweite übergehen lässt. Ich lese mit Tischendorf, Steiger, de Wette, Wiesinger, dem Codex Sinaiticus gemäss, da es auch die schwierigere Lesart ist: *οὗ τοῦ μώλωπι αὐτοῦ ἰάϑητε.* An die Sklaven richtet Petrus wieder sein Wort, sie in Sonderheit sollen bedenken, dass sie durch Christi Striemen heil geworden sind; sie, die ja oft in ähnlicher Weise wie der Herr von grausamen Herren Streiche leiden mussten. *Paradoxon apostolicum,* sagt Bengel, *vibice sanati estis. est autem μώλωψ, vibex, frequens in corpore servili. Sir. 23, 12.* Sirach 28, 17 sagt: *πληγὴ μαστίγων ποιεῖ μώλωπας*: was Ambrosius auch *de spir. s. 1, 8* als richtig anerkennt, denn er überträgt es hier: *vulnere plagarum*, so auch Oecumenius. Genau genommen bezieht sich also der Ausdruck nur auf die Geisselung Christi, aber Huther gibt mit Recht Steigern seinen Beifall, welcher bemerkt, dem Sinne nach steht es natürlich als *pars pro toto.*

V. 25. Denn ihr waret wie die irrenden Schafe: aber ihr habt euch nun bekehrt zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen.

Der Apostel begründet seine letzte Aussage: *οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάϑητε*, denn mit einem *γάρ* rückt er diesen Satz heran. Er begründet, dass sie heil geworden sind, durch eine neue bildliche Ausführung: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα*, womit er wieder in das 53. Kapitel Jesaja's hineingreift und zwar auf V. 6. Wir haben uns bei Auslegung jener Grundstelle dahin ausgesprochen, dass der Prophet mit diesem Bilde nicht den elenden, trostlosen, durch die Sünde herbeigeführten Zustand, sondern vielmehr diese Sünde selbst schildern will. Wir haben dieselbe Auslegung festzuhalten, zumal sie noch durch das gleichfolgende antithetische *ἐπεστράφητε* begünstigt wird. Wie hirtenlose Schafe waren sie und jeder von ihnen sah auf seinen Weg, sie wandelten ihren eigenen Gedanken, Lüsten und Begierden nach auf falschen, gottmissfälligen Wegen. Aber eine entscheidende Wendung ist bei ihnen eingetreten: *ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* Sie haben sich nämlich bekehrt: Luther übersetzt: ihr seid bekehrt und fasst also unser Zeitwort passivisch, ihm folgen Schott und Wiesinger nach, aber mit Unrecht. Luther liess sich wohl von dem Gedanken, dass alles eigene Verdienst rein abgeschnitten werden müsse, zu seiner Uebersetzung verleiten: das Verbum kommt aber im ganzen Neuen Testamente nicht als Passivum, sondern nur als Medium vor, was auch de Wette und Huther hier festhalten. Sie haben sich jetzt bekehrt und zwar *ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* Weiss

ist der einzige, welcher hier diese beiden Prädikate auf Gott den Vater bezieht, sie gehen aber ohne alle Frage auf den, welcher in dem Alten Testamente schon als der Hirte dem Volke Israel verheissen wurde (Ezech. 34, 23. 37, 24) und der sich in dem Neuen Testamente selbst als einen Hirten parabolisirt (Matth. 18, 12 ff. Luc. 15, 4 ff. Matth. 25, 32), Joh. 10, 11, aber sich frei heraus als den guten Hirten bekennt. Petrus, dem der Herr bedeutungsvoll gesagt hat: *βόσκε τὰ ἀρνία μου, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου* (Joh. 21, 15 ff.), ist der einzige Schriftsteller des Neuen Testamentes, der dem Herrn diesen vielsagenden Namen *ποιμήν, ἀρχιποίμην* (5, 4 [Ebr. 13, 20 ist mehr bildlich gemeint]) beilegt: ihm gerade musste dieser Name recht an das Herz gewachsen sein. Neben *ποιμήν* ordnet er *ἐπίσκοπος*: das Alte Testament nennt Gott einmal so LXX Hiob 20, 29, aber dort ist dieses Achtgeben Gottes ein richterliches Beobachten: in demselben Sinne heisst Gott auch in den sibyllinischen Büchern ein *ἐπίσκοπος*, cf. Theophilus *ad Autolycum:*

> *ἄνθρωποι θνητοὶ και σάρκινοι, οὐδὲν ἔοντες,*
> *πῶς ταχέως ὑψοῦσθε, βίον τέλος οὐκ ἐσορῶντες;*
> *οὐ τρέμετ', οὐδὲ φοβεῖσθε θεόν, τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν,*
> *ὕψιστον, γνώστην παντόπτην, μάρτυρα πάντων.*

Wahrscheinlich hatte hier Petrus nicht sowohl die Stelle Ezech. 34, 11, *ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτά* im Auge, sondern er übertrug auf den Herrn, welcher seiner Gemeinde Hirten und Bischöfe gegeben hat, diese beiden Amtsnamen, so auch Wiesinger, Huther, Steiger. Der zugesetzte Genitiv bezieht sich nicht bloss auf *ἐπίσκοπον*; es würde in diesem Falle vor diesem Accusativus der bestimmte Artikel stehen, sondern auf beide Bezeichnungen des Herrn, so auch Huther. *Etsi autem eius officium est*, sagt Calvin, *nos integros corpore et anima praestare: Petrus tamen animas exprimit, quia spirituali suo praesidio nos custodit hic coelestis pastor in vitam aeternam.* Gut sagt Luther, welcher diese beide Bezeichnungen Jesu „Worte aus der Massen lieblich und tröstlich“ nennt: „ihr habt nun eures Hirten Stimme gehört — darum sehet zu und lebet auch also als die nicht mehr irrenden und verlorenen Schafe, sondern nun bekehret und wiedergebracht ihrem lieben Heiland folgen, an dem ihr habt beide einen frommen Hirten, der euch mit allem Fleisse weidet und versorgt, dazu einen treuen Bischof, der allenthalben auf euch sieht, euch zu schützen und bei ihm zu erhalten.“

---

2. Der Sonntag Jubilate.

1 Petr. 2, 11—20.

Die Pflicht des Gehorsams, das ist die Idee, welche diese Epistel durchdringt: Gehorsam wird den Unterthanen, Gehorsam wird den Knechten hier gepredigt. Jesus Christus, der Herr aller Herren, der König aller Könige, hat die Welt nicht anders überwunden, hat durch nichts anders sein Reich eingenommen, als durch seinen Gehorsam. Er ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze: so schreibt Paulus. Der Weg zum Siege heisst Gehorsam. Nicht auf dem Wege des passiven Wider-

standes, geschweige auf dem Wege des aktiven Widerstandes, durch Auflehnung und Empörung gelangen Christi Jünger zu dem Siege, der ihnen durch den Sieg ihres Herrn verbürgt ist. Gehorsam, singt Schiller in dem Kampfe mit dem Drachen, ist die erste Pflicht des Ritters, der für Christum ficht; es ist in der That und Wahrheit so. Aber ein jeder Christ soll ein Ritter sein, welcher für Christum ficht: ein jeder, er mag nun vornehm oder gering, ein Herr oder Knecht sein, soll an seinem bestimmten Orte für das Reich des Herrn kämpfen und durch die Kraft des Gehorsams, welcher Alles leidet und Alles hinausführt, die Welt überwinden.

V. 11. Geliebte, ich ermahne euch als die Gäste und Fremdlinge, enthaltet euch der fleischlichen Lüste, welche wider die Seele streiten.

Der Apostel geht mit diesen Worten zu dem zweiten Haupttheile seines parakletischen Briefes über: er wendet sich mit besonderer Ansprache an seine Leser. Er redet sie mit ἀγαπητοί an, wie auch 4, 12 wieder in der Epistel nach dem neuen Jahre, zu der ich mich des Weiteren I, 266 über die Bedeutung dieser Bezeichnung der Gläubigen ausgelassen habe. Je sparsamer aber Petrus mit diesem ansprechenden Worte umgeht, desto bedeutungsvoller ist es, wenn er es ein Mal setzt: er muss dann etwas ganz Besonderes vorhaben. Und in der That, es ist eine hohe Forderung, welche er an sie richtet: eine so hohe, dass sie dieser seiner Forderung nicht genügen, wenn nicht Alles, was sie irgendwie bestimmen und treiben kann, kräftig zusammenwirkt. Es genügt dem Apostel daher nicht, diese Erinnerung an das Band der Liebe, welche ihn mit den Gläubigen verbindet, er schreibt: *παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν.* Die Lesart ist nicht ganz sicher und die bedeutendsten Autoritäten sind hier mit einander im Streite, ob man *ἀπέχεσθαι* zu lesen hat, oder, wie wir gethan haben, *ἀπέχεσθε.* Die *lectio recepta,* welche auch Lachmann noch hat bestehen lassen, ist der Infinitiv: die besseren Codices, auch der sinaitische; haben aber den Imperativ, welchen Buttmann in seine Ausgabe aufgenommen und für den sich auch Huther erklärt hat. Der Infinitiv nach *παρακαλῶ* wäre allerdings die glatteste, regelmässigste Konstruktion, allein 5, 1 und 2 finden wir auch nach *παρακαλῶ* einen Imperativ: welche Verbindung durchaus keinen Anstoss hat, wenn man eine gewisse Lebhaftigkeit, einen feurigen Eifer bei dem ermahnenden Apostel voraussetzt. Wenn man *ἀπέχεσθαι* liest, so lassen sich die beiden Accusative *ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους* entweder mit *παρακαλῶ* oder mit *ἀπέχεσθαι* verbinden. Beza, Bengel, de Wette, Brückner, Wiesinger ziehen den letzteren Anschluss vor: wohl aber mit Unrecht, denn Huther scheint mir das Richtige getroffen zu haben mit seiner Bemerkung, dass beide Worte ausdrücken, in welcher Eigenschaft Petrus die Leser jetzt in Bezug auf die folgenden Ermahnungen in's Auge fasst und sich nicht bloss auf die Ermahnung *ἀπέχεσθαι* beziehen. Wer aber den Imperativ *ἀπέχεσθε* für die richtige Lesart anerkennt, der muss die beiden Accusative mit demselben konstruiren und ein *ὑμᾶς* ergänzen. So schon der Syrer. An seine Leser als an *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* wendet sich Petrus, weil sie *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* sind, müssen sie willig, völlig auf seine Paraklese eingehen. Was bedeuten aber beide Worte, welche die apostolische Ermahnung näher motiviren und fester begründen sollen? Die Vulgata,

welcher Luther mit seinem „Fremdlinge und Pilgrime", Calvin und Andere unbedenklich gefolgt sind, übersetzt *advenas et peregrinos:* aber beides ist nicht ganz genau und richtig. Die Septuaginta gibt גֵּר meistens mit πάροικος wieder Gen. 15, 13. Exod. 2, 22. 18, 3. Lev. 25, 35. 47. Ps. 39, 12 und öfters: einer, welcher im fremden Lande wohnt ohne Heimathsrecht, ohne Bürgerrecht ist ein πάροικος, ein *inquilinus;* es steht desshalb Eph. 2, 19 mit ξένος zusammen. Ein παρεπίδημος aber ist, der sich auf eine kurze Zeit, vorübergehend im fremden Lande aufhält: der πάροικος siedelt sich an, richtet sich häuslich im fremden Lande ein, der παρεπίδημος dagegen unterlässt das. Es sind also beide Begriffe nicht mit einander identisch, was die meisten Ausleger, auch noch Huther annehmen. Der feine Unterschied ist von Bengel ganz richtig schon gefühlt worden: er sagt: *gradatio, non tantum, ut in aliena domo, sed etiam ut in aliena civitate estis, vos ex Iudaeis et gentibus credentes. causa, cur abstinendum sit.* Wiesinger und Cremer behaupten gleichfalls einen Unterschied zwischen beiden Bezeichnungen der Christen nach ihrem Verhältnisse zu dieser Welt. Weil wir in dieser Welt uns aufhalten als πάροικοι, also als solche, die kein Bürgerrecht in ihr besitzen, die nicht von dieser Welt sind, von ihrer Art, ihrem Wesen, und als παρεπίδημοι, also als solche, die hier keine bleibende Stätte haben, sondern schnell wieder aus dieser Welt scheiden, so versteht es sich von selbst, dass wir uns der fleischlichen Lüste enthalten. Wir sind gerade so lange πάροικοι καὶ παρεπίδημοι in dieser Welt als wir in dem Fleische ἐν τῇ σαρκί wallen, daher gehört Alles, was aus dem Fleische geboren ist, nicht zu unserem bleibenden Wesen, es hat kein Heimathsrecht, kein Bürgerrecht bei uns: es gehört der Fremde an, in welcher wir uns eine Zeit lang nur aufhalten, soll und muss daher uns fremd bleiben und keinen Theil an uns haben. *Sursum vocatos animos,* sagt Leo *M. serm. 74, desideria terrena non deprimant; ad aeterna praeelectos peritura non occupent; viam veritatis ingressos fallaces illecebrae non retardent: et ita a fidelibus haec temporalia decurrantur, ut peregrinari se in hac mundi valle cognoscant, in qua etiamsi quaedam commoda blandiantur, non amplectenda nequiter, sed transeunda sunt fortiter.* Die Ermahnung konnte demnach der Motivirung nicht entsprechender ausgedrückt werden, als es hier geschehen ist: ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν. Wesshalb heissen diese Begierden, welche Tit. 2, 12 als κοσμικαί charakterisirt werden, hier σαρκικαί? Wiesinger meint, weil sie äusserlich hervortreten und sich namentlich als die sinnlichen Lüste des Fleisches erweisen. Allein Huther hat entschieden Recht, wenn er in Uebereinstimmung mit den älteren Auslegern dieses Beiwort daher erklärt, dass diese Begierden der σάρξ zugehören und entstammen. *Carnis autem desideria,* sagt Calvin, *intelligit, non tantum crassos et cum pecudibus communes appetitus, sicuti sophistae exponunt: sed omnes animae nostrae affectus, ad quos natura ferimur ac ducimur. certum enim est omnem cogitationem carnis, hoc est, naturae non correctae, inimicitiam esse adversus Deum. Rom. 8, 7.* Wenn Huther an dieser Ausführung des Reformators Anstoss nimmt und dazu schreibt: diess geht zuweit, da hienach eine Vernichtung des Seelenlebens und nicht bloss des dem Menschen in seinem sündlichen Zustande natürlichen Widerstrebens wider den Geist gefordert würde, vgl. Gal. 5, 17; so hat er übersehen, dass Calvin nicht von der ursprünglich von Gott geschaffenen inneren Natur des Menschen handelt, sondern von den Affekten der von der Sünde zerrütteten

Seele. Chrysostomus hebt schon in *hom. XIII* zu dem Philipperbriefe die Unvereinbarkeit unseres Heimathsrechtes in dem Himmel mit diesen fleischlichen, irdischen Begierden hervor: *οὐδὲν οὕτως ἀνάρμαστον*, sagt er, *καὶ ἀλλότριον χριστιανοῦ, ὡς ἄνεσιν καὶ ἀνάπαυσιν ζητεῖν· οὐδὲν οὕτω τῆς ἐπαγγελίας καὶ στρατολογίας ἀλλότριον, ὡς τὸ τῷ παρόντι προστετηκέναι βίῳ.* Calvin sagt trefflich: *primum autem ut a cupiditatibus carnis eos revocet, hoc argumento utitur, quod advenae sint et peregrini. sic autem eos appellat, non quia ex patria exsularent ac dissipati essent in diversis regionibus; sed quia filii Dei ubicunque terrarum agant, mundi sunt hospites. priore quidem sensu initio epistolae eos vocavit inquilinos, quemadmodum ex circumstantia loci apparet: sed quod hic dicit, iis omnibus commune est. ideo enim nos carnis desideria implicitos tenent, quia mente in mundo residemus, nec cogitamus coelum esse patriam: qui autem tamquam peregrini per hanc vitam transeunt, carne numquam erunt addicti.* Wunderbar schön ist in ihrer Anschaulichkeit die Ausdeutung Luther's: „o, ihr lieben Christen, spricht er, der Apostel, die ihr getauft und zu dem königlichen und priesterlichen Reiche Christi berufen und gebracht seid, ich will euch jetzt viel ein anderes sagen, denn ihr und ich zuvor gedacht und geträumt haben. Wir sind ja in diesem Reiche Bürger und Grafen und Herren, da Christus ist der höchste König über alle Könige und Herren und darin eitel Reichthum, Freude und alle Seligkeit ist ohne Ende: es gehet aber nicht zu weltlicher Weise, wie bei irdischen Königen und Herrschaften. Denn das müsset ihr auch wissen, ihr seid nach der Welt nicht solche Herren und Junker; wie Christus auch nicht nach der Welt ein König ist und der Welt Reich sich nicht reimet mit seinem, sondern ihr müsset euch schätzen, in der Welt Reich als Fremdlinge und Gäste. Darum vermahne ich euch, nachdem ihr nun Christen und Brüder geworden seid, dieses himmlischen Reiches, dass ihr euch also darein schicket und hinfürder also lebet, als die nicht mehr dieses irdischen Weltreiches sind; und diess Leben auf Erden nicht anders ansehet, denn als ein Waller oder Pilgrim das Land, da er durchreiset und seine Herberge, da er über Nacht lieget; denn da denket er nicht zu bleiben und weder Bürgermeister noch Bürger zu werden, sondern nimmt sein Futter und Mahl und denkt zum Thor hinaus, da er daheim ist. Also, spricht er, müsset ihr euer Leben auch ansehen. Denn ihr seid nicht darum Christen geworden, dass ihr allhier auf Erden herrschen und bleiben sollt, wie die Juden träumen, es wohnt, bürgert und herrschet sich anderswo mit den Christen, nicht in dieser Welt: darum denket und richtet euch als Pilgrime auf Erden in ein ander Land und Eigenthum, da ihr sollt Herren sein und bleibend Wesen haben, da kein Unfried, Unglück u. s. w. sein wird, wie ihr hier in dieser Herberge müsset leiden.“ Verhält es sich also mit uns, dass wir hier auf Erden keine bleibende Stätte haben, dass wir aus dieser Welt scheiden müssen und unsere wahre Heimath in dem Himmel ist, so versteht es sich von selbst, dass wir uns Alles dessen entäussern müssen, was von dieser Welt ist und an diese Welt uns bindet, das uns unseres himmlischen Berufes vergessen lässt und uns unfähig macht, in unser Vaterland zurückzukehren. Die *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* haben in der *σάρξ* ihre Ursprünge und machen uns immer mehr nach Seele und Geist zur *σάρξ* und diese *σάρξ* kann doch das Reich Gottes nicht ererben! Also ihr, die ihr nach Hause kommen wollt, enthaltet euch dieser fleischlichen Lüste, ertödtet sie, denn wer sie nicht

ertödtet, der kann nicht als πάροικος und παρεπίδημος leben in dieser Welt, der siedelt sich in dieser Welt fest an und wird mit dieser Welt und ihrer Lust vergehen! Denn diese σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι sind nicht so unschuldig, wie sie sich gerne stellen: sie führen Schlimmes im Schilde, denn es heisst von ihnen: αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Keine Definition der Begierden des Fleisches wird hier aufgestellt, sondern die Ermahnung: ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν soll hier durch Klarlegung, was es mit jenen auf sich hat, verstärkt werden: *quippe quae* ist αἵτινες, so Steiger, Wiesinger, Huther. Die Begierden führen also Krieg — fälschlich legt Steiger dem στρατεύεσθαι die Bedeutung von belagern bei — mit der Seele. Was ist unter der ψυχή aber gedacht? Beza, Horneius, Grotius und Andere suppliren zu ψυχή etwas: *pugnant cum animae vestrae bono*, sagt Grotius. Allein eine Auslassung ist nirgends indicirt. Nach Andern soll ψυχή die wiedergeborene Seele, der durch den Geist Gottes erneuerte Mensch sein: so schon Gerhard *(totus homo novus ac interior, quatenus est per spiritum sanctum renovatus)*, Calov *(totus homo interior, qui per spiritum sanctum renovatus est, intelligitur)*, jetzt wieder Steiger (die Seele, sofern sie vom heiligen Geiste durchdrungen ist) und Schott. Allein nie kommt ψυχή in diesem specifischen Sinne in dem Neuen Testamente vor. Pott, Hensler, Hottinger verstehen auch falsch unter ψυχή den νοῦς, die Vernunft, den Verstand. De Wette hat bereits die einzig richtige Auslegung gegeben und ihm sind Brückner, Wiesinger, Huther, Fronmüller gefolgt: ψυχή bezeichnet die geistige Substanz in dem Menschen, wie Huther sich ausdrückt, von der Petrus sagt, dass sie geheiligt werden müsse (1, 22) und dass ihre σωτηρία das Ziel des Glaubens sei (1, 9). In dem natürlichen Menschen ist diese ψυχή von der σάρξ überwältigt, die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι haben sich ihrer bemächtigt, bei dem Wiedergeborenen ist die ψυχή aus dieser Gewalt erlöst, aber die σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι ringen darnach, sich ihrer wieder zu bemeistern. *Non modo impediunt*, merkt Bengel an, *sed oppugnant. grande verbum!* und Calvin spricht sehr weise: *aliud argumentum, quod non possint carnis desideriis morem gerere, nisi in suam perniciem. neque enim certamen hic notat, quale describitur a Paulo, septimo ad Rom. capite et quinto ad Gal., ut animam statuat tamquam antagonistam: sed hoc dicit, carnis affectus, utcunque illis anima consentiat, in eius exitium tendere. socordiam enim nostram in eo arguit, quod cum anxie intenti sumus ad cavendos hostes, a quibus timemus corporis periculum, ita sponte admittimus sonticos animae hostes, ut nos interimant: imo quasi iugulum illis porrigimus.*

V. 12. Und führet euren Wandel gut unter den Heiden, auf dass sie, worin sie von euch afterreden als von Uebelthätern, darin von wegen der guten Werke, die sie sehen, Gott preisen an dem Tage der Heimsuchung.

Keine neue, zweite Ermahnung, wie Calvin es noch darstellt, richtet Petrus an seine Geliebten: er bestimmt in diesem Participialsatze nur näher jene allgemeine Aufforderung: ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν: es tritt auch nicht wie Wiesinger dafür hält, jetzt der negativen Seite die positive Seite der Paraklese entgegen. Dass sie sich der fleischlichen Lüste enthalten, soll sich darin beweisen, dass sie sind τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν. Der Nominativ befremdet hier, man muss nach strenger Grammatik einen Accusativ erwarten: es haben da nun Etliche

dieses Particip als einen Imperativ fassen wollen; allein diese Irregularität, diese Vertauschung der Casus unter einander ist nichts unerhörtes, cf. Eph. 4, 2. Col. 3, 16. So Hensler, Hottinger, Huther, Wiesinger. Petrus sagt nun eigentlich nicht, dass sie einen guten Wandel führen sollen unter den Heiden, sondern dass sie ihren Wandel unter den Heiden als einen guten führen sollen. Calvin, welcher von der vielfach auch jetzt noch vertretenen, aber schwerlich stichhaltigen Voraussetzung ausgeht, dass Petrus an die Juden in der Diaspora seinen Brief geschrieben habe, motivirt diese Mahnung noch ganz besonders durch die Bemerkung: *erant enim ubique Judaei non tantum exosi, sed fere detestabiles. eo itaque magis studendum erat, ut sancta vita et moribus recte compositis odium ac infamiam nominis sui delerent. Tenenda enim est illa Pauli admonitio* 2 Cor. 11. 12, *ne detur occasio iis, qui eam captant. itaque impiorum maledicentiae et sinistri sermones stimuli nobis esse debent ad recte vivendum. neque enim secure oscitandi tempus est, dum illi ad observandum quicquid delinquimus, acriter vigilant.* Es versteht sich von selbst schon, dass wir einen guten Wandel in dieser Welt führen; wir sind das dem Herrn schuldig, der uns erlöst hat: aber man beachte, dass Petrus die Christen als παροίκους und παρεπιδήμους anspricht und ermahnt und nicht als τέκνα ὑπακοῆς wie vorher, er fällt nicht aus seiner Rolle, vertauscht nicht im Geringsten seinen Gesichtspunkt. Sie sind πάροικοι und παρεπίδημοι, und so entlehnt er aus diesem ihrem Stande und ihrem Verhältnisse zu denen, unter welchen sie als Fremdlinge und Gäste wohnen, die sittlichen Motive zu diesem schönen Wandel. Unter den Heiden wohnen sie, und um dieser Heiden willen sollen sie einen guten Wandel führen. Die Pflichten, welche sie gegen ihre Nächsten haben, erfordert dieses. Er sagt, ἵνα ἐν ὦ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς. Die Konstruktion ist nicht ganz einfach: es liegt an dem ἐν ᾧ. Stephanus und Beza wollten diess gleich *pro eo quod, au lieu, que* fassen; Hottinger gar = ἐφ' ᾧ: allein beides ist wider den Sprachgebrauch. Mit ἐν wird nicht die Zeit, was Pott und Hensler noch wähnen, in welcher das Schmähen und das Preisen stattfinden, — wie können diese beide zusammen sein in einem Momente? — sondern das Objekt angegeben, worauf sich die üble Nachrede bezieht: es ist sodann zu δοξάσωσι ein Demonstrativum zu ergänzen, und zwar ist es das Beste, nicht mit Clericus u. A. τοῦτο, sondern mit de Wette, Wiesinger, Huther ἐν τούτῳ hinzuzudenken. In dem, worin die Heiden, die Christen schmähen als Uebelthäter, darin gerade sollen sie später Gott loben: oder setzen wir statt dessen: worüber, darüber. Die Heiden schmähten also schon damals die Christen ὡς κακοποιῶν: Hug, Neander, de Wette, Maier, Schwegler verstehen hier κακοποιός in dem prägnanten Sinne von Staatsverbrecher und verweisen auf Suetonius vita Neronis c. 16, wo die Christiani genannt werden ein *genus hominum superstitionis novae et maleficae.* Allein dieser Gedanke liegt hier, wo zudem neben κακοποιός V. 14 ἀγαθοποιός tritt weit ab: die Heiden verlästerten die Christen als solche Leute, welche solcher Verbrechen sich schuldig machten, welche der Staat mit Strafen belege. Leicht konnten die Heiden auf solch einen bösen Verdacht kommen und den Christen ihre Zurückgezogenheit so auslegen, als ob sie sich desshalb von ihnen abgesondert hätten, um im Geheimen, in der Nacht, in dem allerengsten Kreise sich scheusslichen Verbrechen dahinzugeben. Jene Zeit war ja so

tief gesunken, dass es jeder vorzog hinter verschlossenen Thüren zu leben. Seneka schreibt (ep. V, 2, 3 ff: *tunc autem felicem esse te iudica, cum poteris vivere in publico, cum te parietes tui non tegent, non abscondent, quos plerumque circumdatos nobis iudicamus, non ut tutius vivamus, sed ut peccemus occultius. rem dicam, ex qua mores aestimes nostros. vix quemquam invenies, qui possit aperto ostio vivere. ianitores conscientia nostra, non superbia obposuit: sic vivimus, ut deprehendi sit subito adspici.* Und Petrus stimmt mit dieser Schilderung der damaligen Sitten vollständig überein: nach 4, 3 haben seine Leser in der vorübergegangenen Zeit ihres Lebens *ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις* gewandelt. Wenn nun auf ein Mal die Gläubiggewordenen sich von ihren alten Sündengenossen absondern, so konnten diese leicht auf den Gedanken kommen, dass sich die Schlimmsten unter den Schlimmen zusammengefunden hätten, um mit und an einander Gräul zu treiben, welche mit Worten zu benennen selbst ihnen, den Heiden, eine zu grosse Zumuthung ist. Weil die Heiden, da sie von sich abstrahiren und auch Schlüsse auf die Christen machen, über die Separation der Christen, über ihre Conventikel, über ihre heimlichen, vielfach nächtlichen Zusammenkünfte, so Schlimmes argwöhnen und afterreden, so sollen die Gläubigen sich eines guten Wandels auf das Eifrigste befleissigen, damit die lästernden Heiden dahin gebracht werden, dass sie *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες δοξάσωσι τὸν θεόν.* Zu *ἐποπτεύσαντες* gehören die Worte *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων* nicht, obschon Hammond, Matthäi und Hottinger es wollen: *ἐποπτεύσαντες*, was hier wohl nicht in jenem ganz besonderen Sinne wie *ἐπόπτης* 2 Petri 1, 16 cf. 1, 487 steht, sondern nur das eigne Sehen und Betrachten stärker wie *ὁρᾶν* ausdrückt, steht hier wie Eph. 3, 4, *ἀναγινώσκοντες* ohne Objektsangabe: es versteht sich ganz von selbst, dass, was de Wette noch besonders zu bemerken für nothwendig erachtet, die *καλὰ ἔργα* das sind, was sie schauen sollen und können. Durch diese schönen, sittlich schönen guten Werke, welche sie schauen, sollen die Heiden dahingebracht werden, dass sie Gott preisen um dess willen, um wesswillen sie jetzt die Christen verläumden. Was dieses ist, wird nicht angegeben, die guten Werke selbst können es nicht sein, — diess nimmt Steiger noch an — denn aus diesen guten Werken, welche sie schauen, soll Gottes Lob bei ihnen geboren werden: de Wette sagt die ganze Lebensrichtung, Andre die *religio christiana;* allein Huther bemerkt ganz richtig, diess sei viel zu allgemein. Das Einfachste wird immer sein, das *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν* mit Huther und Wiesinger als dieses gesuchte Etwas zu verstehen. Bedeutsam ist es aber, dass Petrus nicht sagt: *δοξάσωσιν ὑμᾶς*, sondern *τὸν θεόν.* Hier wird eine Bezugnahme auf Matth. 5, 16 mit Weiss, Huther, Wiesinger angenommen werden müssen: *significat*, sagt Calvin trefflich, *non esse nostra causa laborandum, ut bene de nobis sentiant homines ac loquantur: sed quaerendam esse Dei gloriam: quem ad modum et Christus docet. modum autem ostendit Petrus, nempe quod bonis nostris operibus adducti infideles, se quoque Deo subiicient: atque ita in suae conversionis ratione dabunt Deo gloriam. hoc enim significat dies visitationis. scio quosdam ad extremum Christi adventum referre: sed ego aliter accipio, quod scilicet Deus sancta et honesta suorum vita tamquam praeparatione utetur, ut in viam errantes reducat. hoc enim conversionis nostrae initium est, quum Deus paterno oculo respicere nos dignatur: si autem aversa eius a nobis facies, periimus. Quare*

dies visitationis merito dicitur, dum nos ad se revocat. Wir können dem Reformator nur beipflichten: es ist an und für sich möglich, unter *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* den Tag einer Gnadenheimsuchung und den Tag einer Gerichtsheimsuchung zu verstehen. In dem bösen Sinne, in welchem die entsprechenden Ausdrücke im Hebräischen פָּקַד und פְּקֻדָּה Ex. 3, 16. 13, 19. Jes. 10, 3. 24, 22. 29, 6. Jerem. 6, 15. 8, 12. 10, 15. 11, 22, vgl. Sir. 18, 20. 16, 16. Sap. 3, 13. 14, 11. 19, 15 vorkommen, nehmen *ἐπισκοπή* hier Beda, Oecumenius, Theophylactus, Luther, Clarius Gerhard, Raphel, Wolf, Bengel, Wahl u. A.: Beda denkt bestimmt an das Weltgericht, allein dann dürfte der bestimmte Artikel vor *ἡμέρα* nicht fehlen: die Andern denken an solche Tage, da die Christen vor Gericht stehen und die schärfste Untersuchung der heidnischen Richter auch nicht den Schein eines Unrechtes an ihnen finden kann. Luther erinnert schon an den bekannten Brief des Plinius (ep. ad Traj. ç. 96 (al. 97), in welchem der Statthalter bekennt: *nihil aliud inveni* (bei den mit der Folter befragten Christen), *quam superstitionem pravam et immodicam.* Allein jenes Geständniss der Heiden ist doch noch kein Loben Gottes, ebenso wenig als das Bekenntniss des Pilatus, dass er keine Schuld an Jesus finde, ein Preisen Gottes ist: denn das, was Schott meint, dass die Heiden Gott indirekt so preisen, dass sie nämlich an dem Tage des Gerichtes mit ihren Schmähungen gerade die guten Werke der Christen vor Gott darstellen und bezeugen, ist in höchstem Grade geschraubt. Calvin hat entschieden recht, übrigens waren ihm Lyra und Erasmus schon vorausgegangen, ihm folgten Beza, Piscator, Hemming, Vorstius, Hornejus, Calov, Clericus, Steiger, Wiesinger, de Wette, Huther. In diesem Sinne steht *ἐπισκοπή* auch Luc. 19, 44. Unsere Apologie gegen die Feinde unseres allerheiligsten Glaubens soll nicht in Worten bestehen, durch unser Leben vielmehr sollen wir alle Einwendungen, alle Vorwürfe, alle Anklagen zu Schanden machen. Die alten Apologeten des Christenthums, wie Treffliches sie auch geleistet haben, sind doch nicht die Helden gewesen, welche die Heiden überwunden haben: sie sind gleichsam nur hinter jenem Heere der Gläubigen hergezogen, welches durch seine guten Werke, durch seine Unschuld und Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit die Heiden entwaffnet hatte, und haben die Siegesbeute dieses mächtigen Heeres zusammengelesen und hie und da noch einen einzelnen Kämpfer, der mit zerschlagenem Schwerte sich noch wehrte, vollends zu Boden gestreckt. Die beste Apologie unseres Glaubens ist der Wandel in guten Werken: dieser Beweis des Glaubens hat mehr schlagende und überwältigende Kraft als der strengste und schärfste Syllogismus. Die Alten haben das gewusst und Chrysostomus sagt *hom. III* in 1 Cor. sehr gut: *οὕτω τοίνυν αὐτοὺς καταβάλωμεν καὶ μαχώμεθα πρὸς ἐκείνους καὶ πρὸ τῶν λόγων διὰ τοῦ βίου καταπληξώμεθα· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ μεγάλη μάχη, οὗτος ὁ συλλογισμὸς ὁ ἀναντίῤῥητος ὁ διὰ τῶν ἔργων.*

V. 13. **Seid unterthan nun aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen; es sei dem Könige als dem Obersten.**

Nunc ad particulares exhortationes descendit, et quoniam obedientia erga magistratus pars est honestae conversationis, ideo ex hac colligit: subditi ergo estote. So Calvin ganz richtig. Petrus fängt ganz sachgemäss von dem Verhältnisse von Obrigkeit und Unterthan an, geht dann zu dem von Herr und Knecht über und gelangt dann zu dem zwischen Mann und Weib. Einen guten Wandel sollen die Gläubigen vor den Heiden führen: die

Ermahnung nimmt von dem öffentlichen Wandel, der vor Aller Augen ist, ihren Ausgang, um schliesslich auf den Kreis zu kommen, welcher sich seiner Natur nach der öffentlichen Einsicht am meisten entzieht. Diese Rücksicht bestimmt ihn aber nicht allein, zuerst von der Unterordnung des Christen unter alle menschliche Ordnung zu reden: die Umstände, die besonderen Verhältnisse und Bewegungen jener Zeit forderten gebieterisch die Berücksichtigung dieser politischen Christenpflichten an erster Stelle. Chrysostomus sagt *hom. XXIII ad Rom.: πολὺν τοῦ πράγματος τούτου ποιεῖται λόγον καὶ ἐν ἑτέραις ἐπιστολαῖς καθάπερ τοὺς οἰκέτας τοῖς δεσπόταις, οὕτω καὶ τοὺς ἀρχομένους τοῖς ἄρχουσιν ὑποτάσσων. ποιεῖ δὲ τοῦτο δεικνὺς, ὡς οὐκ ἐπ᾽ ἀνατροπῇ τῆς κοινῆς πολιτείας ὁ Χριστὸς τοὺς παρ᾽ αὐτοῦ νόμους εἰσήγαγεν, ἀλλ᾽ ἐπὶ διορθώσει βελτίονι καὶ παιδεύων, μὴ περιττοὺς ἀναδέχεσθαι πολέμους καὶ ἀνονήτους.* Calvin verweist auf die Gelüste zum Aufruhr, mit denen sich in jenen Zeiten die Juden in aller Welt getragen haben: *et sane hoc potissimum nomine odiosi et infames erant Iudaei, quod propter suam pervicaciam indomiti habebantur. et quoniam motus, quos in provinciis excitabant, magnarum calamitatum causae erant: ut quisque quieto ac pacato erat ingenio, ita ab illis tamquam a peste aliqua abhorrebat. haec etiam causa Petrum impulit, ut de subiectione tam sedulo praeciperet.* Es kommt uns nicht in den Sinn zu läugnen, dass das Feuer, welches sehr bald unter den Juden in hellen Flammen ausschlug, die das ganze jüdische Land, Jerusalem mit ihren Kindern verzehrten, damals schon unter der Asche brannte und von thörichten, fanatischen Händen genährt wurde; allein Calvin irrt sich in seiner Voraussetzung, dass dieser Brief an die Judenchristen in der Diaspora geschrieben sei. Es befürchtete der Apostel nicht, dass die Judenchristen in den Gemeinden die Heidenchristen zum Ungehorsame gegen die Obrigkeit verleiten würden, sondern dass die Glieder der Gemeinde frei aus sich selbst heraus auf den Gedanken kommen könnten, dass sie, weil sie zu dem auserwählten Geschlechte, zu dem königlichen Priesterthume, dem Volke des Eigenthums gehörten, keiner menschlichen Obrigkeit unterthan seien, sondern Gott und seinen Christus einzig und allein zu ihrem Herrn und Könige hätten. Wir wissen, wie in dem Reformationszeitalter die Predigt des Evangeliums, die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo Jesu, die Lehre von der Selbstständigkeit und Freiheit des Christenmenschen, welcher mit Gott in einem freien, unmittelbaren Verkehre steht, und durchaus nicht menschlicher Mittelspersonen bedarf, ich darf nicht sagen, den Bauernkrieg in's Land brachte, denn derselbe wäre bei den unerträglichen Lasten, mit welchen dieser Stand von Fürsten und Herren, Klöstern und Städten gedrückt war, von selbst losgebrochen, wie denn ja auch das Wetterleuchten, welches diesem entsetzlichen Ungewitter vorausging, lange vor Luther's reformatorischem Auftreten bemerkt wird; aber doch diesen Bauernkrieg, da man die Begriffe von kirchlicher und staatlicher Freiheit, von weltlicher und geistlicher Freiheit mit einander vermengte, beschleunigte. Die Predigt des Evangeliums, welche in dem apostolischen Zeitalter die ganze Welt erfüllte, war auch geeignet, Anlass und Anstoss zu solcherlei Ringen nach politischer Freiheit zu geben. Gut bemerkt Calvin weiter: *adde quod evangelium multi putabant tale esse praeconium libertatis, ut se quisque a servitute eximere posset. indignum esse videbatur, servire Dei filios et mundi haeredes ne corporis quidem sui liberam habere potestatem. accedebat tunc*

alia tentatio, quod magistratus omnes Christi erant adversarii, suoque imperio abutebantur: ita nulla in illis relucebat imago Dei, quae praecipuam reverentiam conciliat. Hier sind gewiss zwei sehr starke Gründe angegeben: die Christen, welche in das Reich des Herrn, das nicht von dieser Welt ist, in das Himmelreich, durch die heilige Taufe einverleibt worden waren, konnten ausserordentlich leicht auf den Gedanken kommen, dass sie damit aufgehört hätten, Glieder eines Reiches hier auf Erden zu sein. Und da nun die Vorstände dieser Reiche auf Erden sehr bald noch dazu eine feindselige Stellung gegen die Gemeinde des Herrn einnahmen, so konnte dieser Umstand sie nur in ihrer Ueberzeugung bestärken. Aber es sind noch andere Momente mit in die Betrachtung zu ziehen. Die Staaten des Alterthums sind alle in ihrer Art auch theokratischen Charakters: nicht bloss das Reich der Juden war eine Theokratie, auch die Reiche der Heiden gewisser Massen. Die Religion nämlich war Gebot und Satzung des Staates: die Obrigkeit schrieb den Unterthanen nicht bloss die Rechtsnormen, sondern auch die Religionsformen — Götter, Opfer, Feste und dergleichen — in kategorischen Imperativen vor. Man denke an Numa Pompilius bei den Römern, oder so man nicht in jene graue Vorzeit gehen mag, so erinnere man sich, dass die römischen Cäsaren nicht bloss Imperatores, sondern auch Pontifices maximi waren. Dieses enge Verwachsensein des Staates und der Kirche, — man erlaube mir diesen Ausdruck ein Mal — der Politik und der Religion brachte die Christen in die eigenthümliche Lage, dass sie gegen den Staat, welcher die Religion gesetzgeberisch normirt hatte, gegen den Kaiser, insofern er Oberpriester war, auf das Entschiedenste Protest einlegen und ihm den Gehorsam verweigern mussten; wie leicht konnte es da nicht geschehen, dass, da die eine Säule, welche die alten Staaten trug, vor ihren Augen gefallen war, sie meinten, der ganze Staat sei von dem Herrn durch die Predigt des Evangeliums, durch die Offenbarung der absoluten Religion aufgelöst. Die Heiden legten den Christen diese Anschauungsweise unter: sie sahen in ihnen, weil sie die Staatsreligion verwarfen, Staatsverbrecher, Verderber, Zerstörer des staatlichen Gemeinwesens. Und je schärfer der Heide erkannte, dass ihr Staatsleben auf dem Grunde der Religion, des gemeinsamen Glaubens ruhe, desto lauter musste er die Christen als Feinde des Staates, als Aufrührer und Empörer anklagen. So war es schon zu den Zeiten des Petrus: was Tertullianus zu seiner Zeit noch vernehmen musste: *non licet esse vos Christianos*, das hörte der Apostel des Herrn schon. Seine Zeitgenossen unter den Heiden erhoben bereits die Anklage auf Staatsgefährlichkeit des neuen Glaubens: sie schmähten und verlästerten die Bürger des Himmelreiches als Feinde der Reiche dieser Welt, als schlechte, rebellische Unterthanen der weltlichen Obrigkeit.

Petrus schreibt: *ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον.* Das *οὖν* weist uns auf den engen Zusammenhang dieses Verses mit dem letzten hin. Sie sollen, damit sie ihren Wandel gut, vorwurfsfrei, untadelig unter den Heiden führen, sich unterwerfen: *ὑποτάγητε* ist nicht mit Wiesinger passivisch im Sinne von „werdet unterthan“ zu nehmen, sondern mit Winer, Steiger, de Wette, Huther als Medium zu verstehen, *πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει.* Was ist *ἡ κτίσις* hier? Der Syrer, Erasmus, Estius, Pott, Wahl, de Wette sagen, *κτίσις* sei gleich Creatur, also *πᾶσα κτίσις* jeder Mensch: nicht mit Unrecht sagt Beza zu dieser Erklärung, welche

Luther schon mit den Worten: „jene haben's dahingezogen, dass *creatura* heisse ein Ochs oder Esel, wie der Papst auch davon redet; wenn das Petrus meinte, so müsste man auch einem Knechte unterthan sein", persiflirt hat, *prorsus absurde.* Calvin hat bereits das Richtige gesagt: *omni humanae ordinationi. alii vertunt creaturam: sed in locutione nimis obscura et ambigua multum se torquent, ut sensum aliquem eliciant. ego autem non dubito, quin Petrus distinctam rationem notare voluerit, qua Deus gubernat humanum genus. Graecis, enim verbum κτίζειν (unde nomen κτίσεως deducitur) fabricare ac aedificium struere significat. convenit ergo nomen ordinationis, quo admonet Petrus Deum, mundi opificem, non reliquisse humanum genus confusum, ut belluino more vivat: sed velut in aedificio rite disposito singulas partes suo loco esse distributas.* Die Ordnung, Einrichtung, Institution u. dergl. verstehen mit Calvin unter κτίσις auch Luther (wenn er sagt: *quod creat et condit homo)*, Olshausen, Harless, Wiesinger, Huther. Viele Ausleger wollen sich aber mit dieser allgemeinen Bestimmung nicht zufrieden geben und fassen κτίσις enger, sei es als Gesetz, was die Obrigkeit gibt, wie Luther, oder als Obrigkeit, so schon Didymus *(potestas, quae hominum dispositione consistit)*, Oecumenius, Theophylactus, Zeger, Benson, Beausobre, Hottinger und Andere: Viele aber bleiben bei dem Abstraktum nicht stehen, sondern nehmen hier wie V. 17 τὴν ἀδελφότητα das *Abstractum pro concreto*, so Gerhard *(concretive et personaliter homines, qui magistratum gerunt)*, Socinus und Bengel. Es liegt aber kein Grund vor, hier eine solche Figur anzunehmen: wir kommen vollständig aus, wenn wir übersetzen: seid unterthan jeder Institution. Diese κτίσις heisst nun ausdrücklich ἀνθρωπίνη, menschlich. Man versteht dieses Adjektiv sehr verschieden: die älteste Fassung, welche Didymus eben erst uns geliefert hat, gefiel nicht. Calvin sagt: *et humana dicitur ordinatio, non quod humanitus inventa fuerit, sed quod propria hominum est digesta et ordinata vivendi ratio:* und ähnlich Bochart: *quia principatus ab hominibus et in homines exercetur.* Bullinger, Grotius, Hensler. Allein ἀνθρωπίνη weist, wie Huther kurz und gut sagt, auf den Entstehungsgrund hin: diese Ordnung rührt von Menschen her, ist nicht göttlicher Einsetzung, sondern menschlicher Festsetzung, so Flacius *(dicitur autem humana ordinatio — ideo quia politiae mundi non sunt speciali verbo Dei formatae, ut vera religio, sed magis ab hominibus ipsorumque, ut nobis, occultam Dei providentiam non spectantibus, videtur, industria ordinatae. praeterea tantum de rebus humanis loquuntur, humanoque commodo spectant)*, Gerhard, Hottinger, Steiger, Wiesinger, Huther, Harless u. A. Hiermit aber scheint zwischen Paulus und Petrus sich eine höchst merkwürdige Differenz der Ansichten über den Ursprung des Staates zu ergeben. Hier heisst diese Institution ἀνθρωπίνη und Röm. 13, 1 wird die ἐξουσία der Obrigkeit von Gott (ἀπὸ θεοῦ) abgeleitet und jeder bestehenden Obrigkeit eine διαταγὴ τοῦ θεοῦ (V. 2) zuerkannt. Es ist ganz verkehrt, wenn man unsere Stelle hier als eine Korrektur jener Römerstelle, als eine Retractation der heiligen Schrift über eine Schriftaussage betrachten wollte: Petrus hat jene Stelle gar nicht im Auge gehabt, sondern, wie schon lange von v. Hofmann bemerkt worden ist, bezieht sich diese Bezeichnung der Obrigkeit gegensätzlich auf das aus der Heilsgeschichte hervorgegangene Gemeinwesen der Israeliten. Trefflich sagt Harless in seiner Ethik, 6. Aufl. S. 545 ff.: „Indem Paulus wie Petrus die christlichen Gemeindeglieder zum Gehorsam und zur Erfüllung der vom

bürgerlichen Gemeinwesen geforderten Leistungen ermahnt, lassen die Ermahnungen selbst uns entnehmen, welche Bedeutung die Apostel der Natur dieser Ordnung selbst beilegten. Beides findet sich hier zugleich ausgesagt, dass diese Ordnung eine menschliche Gründung und Einrichtung sei und dass sie von Gott herrühre und eine göttliche Anordnung in sich fasse. Das erste sagt Petrus, wenn er dem Christen Gehorsam gegen jede menschliche Einrichtung (*πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει*, 1 Petr. 2, 13) einschärft, welche Zwecken dient, wie sie ein König oder die von ihm gesandten Statthalter auszurichten haben. Aber indem Petrus solchen Gehorsam um des Herrn, um Christi willen (*διὰ τὸν κύριον*) verlangt und das Ehregeben dem Könige (*τὸν βασιλέα τιμᾶτε*) in den Kreisen der rechten Freiheitsbethätigung der Knechte Gottes aufnimmt (V. 16 und 17), muss in dieser „menschlichen Einrichtung" eine Beziehung liegen, welche nicht menschlicher, sondern göttlicher Art ist. Menschliche Einrichtung ist ja das bürgerliche Gemeinwesen, als dessen Glieder Petrus seine Leser weiss und menschliche Einrichtung ist sie, ausser Israel, in allen Volksgemeinden, weil in ihnen alle Rechtsbildung Produkt menschlicher Thätigkeit ist." Wenn aber diese Institutionen menschlichen Ursprungs sind, so werden ihnen allen mehr oder weniger Menschlichkeiten, Unvollkommenheiten, Mängel und Gebrechen ankleben und es wird dem Christen nicht möglich sein, in irgend einem Staatswesen die Inkarnation des göttlichen Weltregimentes auf Erden, die Vollendung der *civitas Dei* zu erblicken. Aber lassen wir diesen Gedanken fallen, denn Petrus will offenbar nicht durch diese Prädicirung der *κτίσις* seine Leser zu einer Kritik des römischen Staates, der römischen Gesetze und Einrichtungen, der römischen Regierungsweise und Politik veranlassen, sondern ihnen vielmehr dadurch, dass er die *κτίσις* eine *ἀνθρωπίνῃ* nennt, einen Vorwand zur Renitenz, einen naheliegenden Einwand, dass der Christ dieser *κτίσις* nicht zu gehorsamen habe, mit scharfem Messer abschneiden. Aller menschlichen Ordnung sollen sie sich unterwerfen, sie mag auch noch so viel von ihrem menschlichen Ursprunge an sich tragen, und zwar ist dieser Gehorsam nicht ein politisch-kluger Rathschlag, den Petrus ertheilt, sondern eine heilige Religionspflicht: *διὰ τὸν κύριων* haben sie Gehorsam zu leisten. Dieser *κύριος* ist nach dem Sprachgebrauche des Neuen Testamentes nicht Gott der Vater, was Steiger und Schott noch meinen, sondern der Herr Christus. Um des Herrn Christi willen sollen sie unterthan sein: schwerlich soll das heissen, wegen seines Gebotes, das er Matth. 22, 21 gegeben hat, woran Grotius und Hottinger erinnern, oder wegen seines Beispieles, *qui olim subiectus fuit, cui omnia sunt subiecta,* wie Bengel und Huss es nehmen, auch nicht wie Wiesinger es gerne verstände, wegen des *θεῖον*, das dem Staate innewohnt, wohl auch nicht, wie Bengel später anmerkt: *summa obligatio, per nomen Iesu Christi, cuius honos agitur,* auch nicht gerade, weil es so der Wille des Herrn ist, wofür Steiger und Huther plaidiren, sondern wegen der Gemeinschaft, in welcher ihr mit dem Herrn steht.

Die Ordnungen und Einrichtungen des Staates treten aber nicht *in abstracto* vor uns hin, sondern in konkreter Gestalt. Der Fürst ist der Repräsentant des Staates, gleichsam die Personifikation dieser *ἀνθρωπίνῃ κτίσις*. Er ist aber nur das Haupt, er hat Organe, welche in seinem Namen, an seiner Statt die Ordnung aufrecht erhalten und über die Gesetze wachen. Hierauf geht der Apostel jetzt über: *εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερ-*

ἔχοντι. Es ist schon längst von den Auslegern anerkannt worden, dass Petrus sich nicht in abstrakter Allgemeinheit bewegt, sondern auf die konkreten Verhältnisse sich tief einlässt. *Caesarem ita appellat meo iudicio,* sagt Calvin, *cuius imperium regiones illas continebat, quarum mentionem fecit initio epistolae. tametsi enim nomen hoc odiosissimum erat Romanis: apud Graecos tamen in usu fuit. vocabant quidem saepe αὐτοκράτορα, sed interdum etiam βασιλεύς illis dicebatur.* So z. B. Josephus *b. i. V, 13, 6.* So Gerhard, Grotius, Bengel und die Neueren ohne Ausnahme. Petrus motivirt näher, warum wir dem Könige Gehorsam schuldig sind: βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι. Didymus schon findet in diesem Zusatze nicht eine Vergleichung, sondern die einfache Aussage: *regibus quidem tamquam egregium culmen habentibus:* Calvin führt dieses weiter so aus: *quod autem rationem subiicit, ideo parendum illi esse, quia excellit vel eminet, non est comparatio Caesaris cum aliis magistratibus. tenebat quidem ille summum imperium: sed ista eminentia, quam Petrus commendat, omnibus communis est, qui publicam potestatem exercent; itaque Paulus (Rom. 13, 1) ad omnes magistratus extendit. sensus autem est, deberi omnibus, qui praesunt, obedientiam, quia non fortuito evecti sunt ad honorem, sed Dei providentia. solent enim plerique nimium scrupulose inquirere, quo quisque iure adeptus sit imperium: atqui hoc solo contentos esse decet, quod videmus eos praesidere. ideo Paulus ansam supervacuis obiectionibus praecidit, dum pronunciat, non esse potestatem nisi a Deo. et hac ratione scriptura toties commemorat, Deum esse, qui reges accingit balteo, qui erigit ipsos in sublime, qui regna transfert, quocunque voluerit. praesertim cum de imperatore Romano ageret Petrus, hanc admonitionem addi necesse fuit. certum enim est, Romanos malis artibus potius quam legitima causa penetrasse in Asiam et sibi regiones illas subegisse. deinde Caesares, qui tunc rerum potiebantur, monarchiam vi tyrannica ad se rapuerant. Petrus itaque haec omnia in disceptationem vocari prohibet, quoniam subditi absque controversia obedire praefectis suis debeant, quia non eminent, nisi Dei manu in sublime erecti.* Gut ist Bengel's Bemerkung, welcher, was Calvin, Gerhard, Grotius vor ihm und Steiger, Huther und Wiesinger nach ihm gesagt haben, so kurz zusammenfasst: ὑπερέχοντι, *supereminenti. Gallis, souverain.*

V. 14. Oder den Statthaltern als den Gesandten von ihm zur Rache über die Uebelthäter und zu Lobe den Frommen.

Der römische Kaiser schickte Männer mit sehr verschiedenen Titeln in die einzelnen Provinzen des grossen Kaiserreiches, dass sie seine Hoheitsrechte und Hoheitspflichten dort wahrnehmen sollten. Zu diesen geht Petrus mit diesem εἴτε über, denn, wie Gerhard gut sagt, *non est vera et perfecta obedientia, supremo tantum magistratui parere, inferioribus autem magistratibus obedientiam denegare: coniungit enim apostolus reges et praesides. in magistratibus inferioribus regem tamquam superiorem, in rege Deum ipsum intueri et revereri convenit.* Der Begriff des ἡγεμών lässt sich nicht ganz scharf definiren. Im N. T. wird Pontius Pilatus (Matth. 27, 2 und öfters), ebenso Felix (Act. 23, 24 und mehr), Festus (26, 30) also genannt: allein der alte Wolf hat schon ganz richtig angemerkt: *vox generalis est et nunc procuratorem nunc legatum Caesaris denotat.* Es unterliegt wohl keinem Zweifel, Petrus hat absichtlich nicht einen bestimmten Amtsnamen hergeschrieben, sondern diese allgemeine Bezeichnung vorgezogen, um damit gleich anzudeuten, dass wir den höchsten, wie den niedrigsten Beamten des Königes Gehorsam

schuldig sind, wie dem Souveraine selbst. Wie zu *βασιλεῖ* hinzugefügt wurde *ὡς ὑπερέχοντι* zu genauerer Begründung, so tritt hier zu *ἡγεμόσιν* hinzu: *ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν. Hoc confirmat,* sagt Calvin, *quia Dei sint ministri. nam qui pronomen eum* (*δι' αὐτοῦ*) *ad regem referunt, multum falluntur.* Obgleich Estius, Aretius u. A. Calvin folgen, so können wir nur dem Reformator entgegentreten: nach dem ganzen Zusammenhange kann *αὐτοῦ* nur auf *βασιλεῖ* zurückgehen. So schon Gerhard *(praesides provinciarum, qui a Caesare mittebantur in provincias)*, Grotius, Bengel und die neueren Ausleger insgesammt. Der *βασιλεύς* aber hat sie gesandt, von Rom weg in die Provinzen, um die Uebelthäter in Strafe zu ziehen und die, so Gutes thun — *ἀγαθοποιός* kommt nur dieses eine Mal in dem Neuen Testamente vor —, zu beloben. Es gehört dieser Zusatz nicht zu *ὑπερέχοντι*, wozu ihn v. Hofmann und Schott ziehen, sondern lediglich zu *πεμπομένοις*; es kann demnach dieser Zusatz auch nicht angeben wollen, welchen Obrigkeiten oder in welchem Falle man ihnen zu gehorchen habe, was Oecumenius meint: *ἔδειξε καὶ αὐτὸς ὁ Πέτρος τίσι καὶ ποίοις ἄρχουσιν ὑποτάσσεσθαι δεῖ, ὅτι τοῖς τὸ δίκαιον ἐκδικοῦσιν.* Nicht in unser subjektives Ermessen stellt es Petrus, ob wir der Obrigkeit gehorchen wollen oder nicht: er weiss von solchem verklausulirtem Gehorchen nichts, ein solches trüge fort und fort in sich den Reiz und die Wurzel des Ungehorsams. Gehorchen sollen wir nach der Schrift unbedingt den zu Recht bestehenden Obrigkeiten und die Obrigkeiten bestehen dann zu Recht, nicht wenn sie sich auf die Legitimität berufen können, von diesem Principe, das von so vielen supraconservativen Politikern, welche die Kirche gern in ihre Anschauungen hineinziehen wollen, als das wahre Heilmittel in dem Staate gepriesen wird, weiss die heilige Schrift ganz und gar nichts. Die Obrigkeit, welche von Gott eingesetzt ist, ist nicht die, welche draussen in der Verbannung auf dem Legitimitätsprincipe herumreitet, sondern die, welche in dem Lande Ordnung hält und Recht und Gerechtigkeit handhabt. Dieser faktischen Obrigkeit ist unbedingt zu gehorsamen. Die Fragen, welche unsere Zeit bewegt haben und noch bewegen, sind in dem Zeitalter der Reformatoren auch schon diskutirt worden. Luther und Calvin haben sich alle Zeit unumwunden für die bestehende Obrigkeit ausgesprochen. Calvin bemerkt weiter zu dieser Stelle: *obiici tamen hic posset, reges et alios magistratus saepe sua potentia abuti et tyrannica saevitia grassari magis quam legitimum imperium exercere. tales fere erant magistratus, quum scripta fuit haec epistola. respondeo, tyrannos et similes non facere suo abusu, quin maneat semper firma Dei ordinatio, quemadmodum non evertitur perpetua coniugii institutio, si uxor vel maritus aliter se gerat, quam decet. ergo utcunque aberrent homines, non tamen suo loco movetur fixus a Deo scopus. si quis iterum excipiat, non obediendum esse principibus, qui sacrum Dei ordinem, quantum in se est, pervertunt, adeoque immanes sunt belluae, quum magistratus imaginem Dei referre debeant. respondeo tanti debere fieri a nobis ordinem a Deo positum, ut tyrannis etiam, qui imperium obtinent, honor habeatur. quamquam alia est clarior solutio, nullam unquam fuisse vel posse cogitari adeo saevam et effrenem tyrannidem, in qua non appareat aliqua aequitatis species. Deus enim numquam hominum improbitate istum ordinem sic exstingui patitur, quin lineamenta quaedam semper appareant: deinde genus regiminis quamvis deforme et corruptum, melius*

tamen sit et utilius quam ἀναρχία. Die Obrigkeit mag noch so sehr verkennen, dass sie Gottes Dienerin ist, und das Recht und das Gesetz selbst brechen, der Unterthan erhält dadurch nicht das Recht, Gewalt dagegen zu gebrauchen. Er muss geduldig die Gewalt leiden: fordert die Obrigkeit von ihm, dass er selbst Unrecht thue, wider Gottes Wort handle, so hat er nicht zu gehorchen, aber doch die Obrigkeit immer noch zu ehren. Er darf nur mit dem Worte widersprechen und das Wort muss geziemend sein; mit der That darf er aber sich nicht widersetzen: er hat den Gehorsam zu weigern, aber nicht darauf zu sinnen, wie er die Obrigkeit stürze, sondern sich allen von der Obrigkeit angeordneten Strafen zu unterziehen. So ist und bleibt man der Obrigkeit unterthan, selbst wenn man um des Gewissens willen ihr nicht gehorsamt, man ordnet sich ihr dann doch noch im leidenden Gehorsam, im geduldigen Ertragen des Unrechtes unbedingt unter. Die Aufgabe, welche der *βασιλεύς* seinen geschickten *ἡγεμόσιν* ertheilt, besteht in einem Zwiefachen, welches ganz in dem Sinne der antiken Welt ausgedrückt ist. Calvin hat dieses schon gefunden, er bemerkt sehr richtig: *sumit autem duo illa membra, quibus reipublicae statum contineri tradit Plato, bonorum honorem scilicet et malorum poenam. nam antiquitus non modo constitutae erant poenae improbis, sed bonis etiam praemia.* Plato hat aber nicht erst den Beruf der Obrigkeit so definirt, Solon hatte das schon längst vor ihm gethan: Cicero schreibt *ep. 15 ad Brutum* von diesem: *is rempublicam duabus rebus contineri dixit, praemio et poena.* Stobaeus referirt diese Antwort *serm. 4* genauer also: *ἐκείνη ἄριστα ἡ πόλις οἰκεῖται, ἐν ᾗ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας συμβαίνει τιμᾶσθαι, καὶ τὸ ἐναντίον, ἐν ᾗ τοὺς κακοὺς ἀμύνεσθαι.* Die Belohnungen der guten Bürger kamen je länger desto mehr in Wegfall: kaum dass ein ganz hervorragendes Verdienst mit einer *corona civica* anerkannt wurde. Petrus spricht auch hier bloss von *ἔπαινος* der Guten und dieses Lob derselben bestand in dem Rechtsschutz, welchen der Staat ihnen leistete, wie Cicero sagt *de legibus c. 2: leges improbos supplicio afficiunt et defendunt ac tuentur bonos.* Die Reformatoren haben den Staat als eine Rechtsanstalt ebenfalls betrachtet, er ist der Hüter des Rechtes den Ungerechten gegenüber und für die Gerechten ein hohes Gut. „Die Obrigkeit sei wie sie sein wolle, ist sie von Menschen, so wäre sie nicht eine Stunde sicher; wo es Gott nicht mit Gewalt erhielte, würde sie Herr *Omnes* alle todt schlagen. Darum, weil es Gottes Gewalt und Ordnung ist, muss man's ansehen, als ob man Gott sähe. Wo er sie hinwirft, da soll seine Ehre folgen.“ So spricht Luther. „Nach dem Evangelio oder geistlichem Amt ist auf Erden kein besser Kleinod, kein grösserer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut, denn Obrigkeit, die das Recht schaffet und hält.“

V. 15. Denn der Art ist der Wille Gottes, dass ihr mit Wohlthun verstopfet die Unwissenheit der thörichten Menschen.

Redit ad superiorem illam doctrinam, ne detur incredulis maledicendi occasio: tametsi minus exprimit, quam prius dixerat: so Calvin. Allein es ist nicht eine blosse, abgeschwächte Wiederholung dessen, was V. 12 schon gesagt war. Gerhard sagt gut: *occurrit apostolus tacitae obiectioni. ne quis enim exciperet, infideles non esse dignos, quorum rationem habeant filii Dei in vita et moribus componendis, ideo Petrus monet, Dei ipsius mandato*

fideles obstringi, ut infedilibus, praesertim calumniatoribus omnem maledicendi occasionem demant atque amputent. Es geht nicht an, οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, so zu fassen, dass man οὕτως vor das Particip ἀγαθοποιοῦντες in Gedanken setzt: οὕτως ist an seiner Stelle zu belassen. Mit Gottes Willen hat es die Bewandtniss — so Schott; solcher Art ist der Wille Gottes, so Winer, Buttmann, Huther, Wiesinger, dass ihr oder wir als Gutesthuende — ich ziehe aber die zweite Person der ersten vor, weil der Apostel die Ermahnung hier nicht so spricht, dass er sich mit seinen Lesern zusammenschliesst, um das, was er ihnen sagt, sich selbst auch mit zu Gemüthe zu führen; Huther, Wiesinger suppliren auch ὑμᾶς wie die alten Ausleger — verstopfet die ἀγνωσία τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων. Die ἀγνωσία ist hier als Person gedacht, sie thut ihren Mund, ihr Lästermaul weit auf, um die Gläubigen zu schmähen, so Wiesinger und Huther. Diese ἀγνωσία lässt sich zwiefach nehmen, entweder als Unwissenheit in Bezug auf Gott, so die früheren Ausleger fast ohne Ausnahme, Calvin, Beza, Gerhard, oder als Unwissenheit in Bezug auf die Christen, welche von ihr verläumdet werden, so Calov, Kypke, Bengel *(v. gr. de Christianorum probitate. hoc verbo continetur ratio, cur Christiani debeant misericordiam ethnicis)*, Steiger, Wiesinger, Schott, Huther. Ich schliesse mich der neueren Auffassung unbedingt an: sie allein passt in den Zusammenhang. Sollen die Heiden Gott preisen auf Grund der guten Werke, welche sie an den Christen mit Verwunderung geschaut haben: so kann ihr Lästern nur darin seinen Grund haben, dass sie das Leben der Christen nicht genau erforscht haben, nicht richtig kennen. Gut sagt Erasmus: *quod de bonis male loquebantur ethnici, partim tribuit amentiae, partim ignorantiae:* Petrus fügt zu ἀγνωσίαν den Genitiv τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων. Ob es wohlgethan ist, mit Calvin ἄφρων in Bezug auf Gott zu verstehen *(quod incredulos appellat stultos, notare vult quam habeant causam maledicendi, nempe quia Deum ignorant. ceterum quod mente et ratione incredulos privat, inde colligimus, rectam intelligentiam non esse nisi in Dei notitia. ergo quantumvis sibi in suo acumine placeant increduli et aliis etiam prudentes videantur: spiritus tamen stultitiae ipsos damnat: ut discamus non alibi quam in Deo sapere, sicut extra ipsum nihil est solidi)*: ich nehme ἄφρων hier ganz ähnlich wie ἀγνωσία. Das Leben der Christen ist ein so unschuldiges, strafloses, offenes, dass nur die höchste Thorheit — wenn nicht die niederträchtigste Bosheit, ein Fall, welchen der Apostel ausser Betracht lässt, da er seine Leser zur Milde bestimmen will — bei ihnen Tadelnswerthes finden kann. Dieser Unwissenheit, diesem Unverstande soll durch ἀγαθοποιεῖν gleichsam ein Maulkorb umgelegt werden: dieses Zeitwort bedeutet hier nicht gerade, dass sie an den Lästernden sich als Wohlthäter erweisen sollen, in welchem Sinne es Luc. 6, 33 vorkommt, sondern sagt, dass sie überhaupt durch ihre guten Werke ihre Widersacher zum Schweigen bringen sollen. *Quo verbo complectitur*, sagt Calvin sehr richtig, *omnia humanitatis officia, quibus defungi nos oportet erga proximos. in his continetur obedientia erga magistratus, sine qua unitas inter homines coli non potest.* Ganz gut, denn Augustinus *confess. 3, 15* sagt richtig: *generale quippe pactum est societatis humanae obedire regibus suis.* Mit Grund mahnt Chrysostomus *hom. IV in 1 Cor.*: γινώμεθα τοίνυν ποθεινοὶ καὶ εὐνοικῶς διαθῶμεν πρὸς ἡμᾶς τοὺς Ἕλληνας· τοῦτο δὲ ἔσται, ἐὰν μὴ κακῶς ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ κακῶς πάσχειν ὦμεν παρεσκευασμένοι. Nicht dadurch, dass die

Christen Scheltwort mit Scheltwort vergolten haben, sondern lediglich dadurch, dass sie die Verläumdungen und Verfolgungen der Heiden geduldig ertrugen und sich auch nicht im Geringsten davon abbringen liessen, züchtig, gerecht und gottselig zu leben in dieser Welt, haben sie ihre Beschuldiger und Verkläger niedergeschlagen. Dass sie aber mit ihrem ἀγαθοποιεῖν mehr erreichen, als den Lästerern das Maul zu stopfen, verheisst Petrus ihnen nicht. Er kennt die Kinder dieser Welt zu gut: ein Theil von ihnen wird wohl auch innerlich überwunden und fängt, gewonnen durch die guten Werke der Christen, an, Gott zu preisen, aber es gibt auch einen Theil, der Gott nicht die Ehre gibt, der nur verstummt. Hierauf macht Calvin schon aufmerksam: *si quis obiiciat, numquam adeo studiosos fore beneficiendi fideles, quin male audiant apud incredulos: prompta est responsio, apostolos hic eos minime eximere a calumniis et probris: sed intelligit, non habituros incredulos obloquendi materiam, utcunque maxime cupiant.* Bestimmter noch spricht Gerhard: *minus ergo exprimit, quam superius dixerat, hoc sensu: si vel maxime non potestis vestra innocentia et obedientia hoc obtinere, ut alii eius intuitu ad Deum convertantur ipsumque glorificent, qui eventus Diaboli malitia et hominum pertinacia saepius intervertitur, hoc tamen obtinere poteritis, ut calumniatoribus ora obstruantur.* Wie treu hat die apostolische und nachapostolische Kirche doch diese Mahnung des Apostels beachtet, wie gewissenhaft hat sie nicht den Königen auf Erden gehorcht, wie eifrig hat sie nicht in ihren Gottesdiensten für die Fürsten und Obrigkeiten gebetet! Röm. 13, 1 ff. Tit. 3, 1 ff. Hören wir den Tertullianus hierüber: er schreibt *apol. c. 30: nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter caeteros malunt. sciunt, quis illis dederit imperium. sciunt qua homines, quis et animam. sentiunt eum Deum esse solum, in cuius solius potestate sunt, a quo sunt secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes Deos. quidni? cum super omnes homines, qui utique vivunt et mortuis antistant. recogitant, quousque vires imperii sui valeant et ita Deum intelligunt. adversus quem valere non possunt, per eum valere se cognoscunt. coelum denique debellet imperator, coelum captivum triumpho suo invehat, coelo mittat excubias, coelo vectigalia imponat. non potest, ideo magnus est, quia coelo minor est. illius enim est ipse, cuius et coelum est et omnis creatura. inde est imperator, unde est et homo antequam imperator, inde potestas illi, unde et spiritus. illuc sursum suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus. precantes sumus semper omnes pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum et quaecunque hominis et Caesaris vota sunt.*

V. 16. Als die Freien und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckel der Bosheit, sondern als die Knechte Gottes.

Wie der vorige Vers einem Einwande zuvorkam, so begegnet auch dieser einem sehr naheliegenden Einwurfe. Calvin sagt sehr gut: *est prolepsis, qua occupat quae a nonnullis de libertate filiorum Dei obtendi solebant. nam ut ingeniosi natura sunt homines in suis commodis captandis: multi evangelii initio liberos se putabant, ut sibi tantum viverent. hoc ergo delicium corrigit Petrus, breviter ostendens, quantum ab effreni licentia differat Christianorum libertas.* Gerhard lässt diese Libertiner also ihre Schluss-

folgerungen machen: *sumus liberi, utpote ex libero populo et in libertatem a Messia asserto oriundi. ergo non debemus magistratui, praesertim ethnico, obedire.* Man streitet sich über den Anschluss dieses Satzes: ein dreifaches ist möglich. Beda, Luther, Calvin, Hammond, Hensler, Hottinger, Wiesinger lassen *ὡς ἐλεύθεροι* sich auf *ἀγαθοποιοῦντας* in V. 15 beziehen: allein hiergegen spricht der Konstruktionswechsel und der Umstand, dass V. 15 bloss einen Zwischengedanken enthält, wie Huther schon angibt: Lachmann, Jachmann, Steiger, Fronmüller erklären sich für die Verbindung mit dem folgenden Imperativ *τιμήσατε*, allein *ὡς ἐλεύθεροι* will ebenso wenig als *ὡς δοῦλοι θεοῦ* zu *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε* passen. Es bleibt daher nichts übrig, als mit Chrysostomus, Oecumenius, Bengel, Gerhard, de Wette, v. Hofmann, Schott, Huther *ὡς ἐλεύθεροι* auf *ὑποτάγητε* zu beziehen: wir erhalten so eine Art von Oxymoron: *ὑποτάγητε — ὡς ἐλεύθεροι — ὡς δοῦλοι θεοῦ.* Sehr gut sagt Wiesinger: „Die Freiheit, welche dem Missverstande zum Vorwande gegen das *ὑποτάσσεσθαι* dienen muss, ist nicht speciell die Freiheit vom Gesetz, Gal. 5, 13, oder von der Sünde, Röm. 6, 22, sondern die Freiheit, welche dem Christen vermöge seiner Stellung zu Gott (2, 9. 10: *βασίλειον ἱεράτευμα* etc.) überhaupt eignet, Freiheit im Gegensatz zu jedweder Knechtschaft, 1 Cor. 7, 22. Aber die Pseudofreien vergessen, indem sie diese Freiheit für sich in Anspruch nehmen, zweierlei, was hier der Apostel hervorhebt: nämlich erstens, dass diese Freiheit negativ eine Befreiung von aller ungöttlichen Macht, somit auch von der selbstischen Ungebundenheit des eignen Ichs ist, und zweitens, dass sie positiv Gottes Knechtschaft ist, eine Knechtschaft, die allerdings jede andere ausschliesst, aber zugleich den freien Gehorsam der Liebe gegen alles dasjenige in sich schliesst, worin der Christ seines Herrn Willen und Ordnung zu erkennen hat.“ „Die Pseudofreiheit ist die Tyrannei des Egoismus; die rechte Freiheit weiss sich in Gott berufen zum Dienst der Liebe, um Gottes willen einem jeden zu geben, was ihm nach Gottes Ordnung gebühret.“ Harless. Wir sind frei, frei gemacht durch den Herrn Jesus Christus, aber unsere Freiheit ist keine Ungebundenheit, keine Frechheit, sondern die entschiedenste Gebundenheit unter Gottes Wort und Willen; wir sind frei geworden, dass wir Gottes Knechte seien. Wir haben, indem wir Christen wurden, nur die Herren gewechselt, aus der Hand des Fürsten dieser Welt, unseres eigenen Fleisches, oder anderer Menschen, sind wir in die Hand Gottes übergegangen. Diese Knechtschaft ist die einzige Freiheit: *Deo servire vera libertas*, sagt schon Augustinus, und *prima libertas*, sagt er *tract. 41 in Joh., est carere criminibus*, und *lex libertatis*, heisst es bei ihm *ep. 167, lex caritatis est.* Das *καί* ist epexegetisch zu nehmen, und zwar, was frei sein heisst, wird erst negativ und dann positiv ausgedrückt. Luther hat *ὡς* schon ganz richtig auf *ἔχοντες* bezogen: wir sind als Freie nicht solche, welche haben zu *τὸ κάλυμμα* — ein *ἅπαξ λεγόμενον* im Neuen Testamente, Decke, Schleier — *ἡ ἐλευθερία.* Der Sinn ist ganz klar: es steht nicht dem Christen zu, seine Freiheit vorzuschützen, um zu sündigen, wie diess ja in der schamlosesten Weise die Brüder des freien Geistes thaten: steht es uns ja nicht ein Mal zu, weil wir innerlich frei sind, uns etwas zu erlauben, was an und für sich gestattet ist, woran aber ein schwacher Bruder im Glauben Anstoss nimmt. Wie viele solche freie Geister hat es nicht gegeben in der Kirche! „Wir haben nun von Gottes Gnaden, schreibt Luther, die Wahrheit wieder

erkannt und wissen wohl, dass es eitel Trügerei ist, was bisher der Papst, Bischöfe, Pfaffen und Mönche gelehrt, gesetzt und getrieben haben u. s. w. Ueber dieser Freiheit müssen wir festhalten. Wenn nun solcher Zwang der Menschenlehre aufgehoben und die christliche Freiheit gepredigt wird, so fallen aber herein die ruchlosen Herzen, die ohne Glauben sind, wollen darum gute Christen sein, dass sie des Papstes Gesetze nicht halten; die der keines thun, weder was die Welt, noch was Gott haben will, bleiben in dem alten, unordentlichen Wesen, ob sie sich gleich des Evangelii rühmen.“ Wir sind freie Leute, aber keine, die da freigelassen sind, dass sie sich könnten ihren Lüsten und Begierden hingeben: wir sind frei gemacht, um Gotte zu dienen. Gut sagt Calvin: *eos pronuntiat liberos, qui Deo serviunt. unde colligere promptum est, hunc esse finem nostrae libertatis, ut promptiores et magis expediti simus ad obsequium Dei. neque enim aliud est quam manumissio a peccato: atqui peccati dominium tollitur, ut se in subiectionem iustitiae homines addicant. in summa est libera servitus et serva libertas. nam sicuti servos Dei esse nos oportet, ut hoc bono fruamur: ita moderatio requiritur in ipsius usu. hoc modo liberae quidem sunt conscientiae, sed hoc non obstat, quin Deo serviamus, qui etiam hominibus subiicit.*

V. 17. Thut Ehre jedermann: habt die Brüder lieb: fürchtet Gott: ehret den König!

Vier äusserst kurze Ermahnungen, auf welche Petrus durch ἀγαθοποιοῦντας nach Huther gekommen sein soll. Diess ist aber absolut unmöglich: denn wie Huther selbst angibt, bildet V. 15 einen Nebensatz und zum Andern steht ja V. 16 dazwischen. Das Nächstliegende ist die Verbindung mit V. 16 und ungezwungen schliessen sich diese Ermahnungen an. Die Freien beweisen sich als wahrhafte Knechte Gottes, wenn sie Alle ehren, denn Alle sind Gottes Creaturen; wenn sie die Brüder lieben, denn diese sind Gottes Kinder; wenn sie Gott fürchten, denn er allein ist der Herr; und wenn sie schliesslich den König ehren, denn Gott der Herr ist es, welcher den König zu seinem Stellvertreter hier auf Erden macht. Es erklärt sich so Alles, auch diess, dass der König nicht nach πάντας τιμήσατε kommt, sondern nach Gott seine Stellung erhalten hat. Die erste Ermahnung darf nicht eigenmächtig beschränkt werden; man hat das gethan, indem man an πάντας oder an τιμήσατε herumkünstelte. Grotius bemerkt so zu πάντας, *nempe quibus honos aliquis debetur;* Bengel hätte ihm nicht folgen sollen: πάντας bezieht sich auch nicht auf die Angehörigen desselben Staates, so Schott, auch nicht auf die Heiden, so Erasmus. Wir sollen Alle ohne Unterschied τιμᾶν, d. h. nicht *alienores civiliter tractandi* — so Bengel, auch nicht: ὑποτάγητε αὐτοῖς, so de Wette. Flacius fasst schon ganz richtig dieses τιμᾶν = *unicuique suum locum et debita officia exhibere,* so Steiger, Brückner, Weiss, Wiesinger, Schott, Huther, welcher zufügt, dass diese Ermahnung um so mehr am Platze gewesen sei, als das Bewusstsein seiner Würde den Christen leicht zur Geringschätzung verleiten konnte. Ehre, Achtung jedermann: aber Liebe den Brüdern: τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε! Das Abstraktum ἀδελφότης kommt noch ein Mal hier 5, 9 vor, es bezeichnet die Glaubensbrüderschaft, die Heilsgenossen insgesammt. *nomen fraternitatis*, sagt Calvin, *collective accipio pro ipsis fratribus.* Die Ehre, welche wir jedermann erweisen, hat ihre Wurzel auch in der allgemeinen Liebe, denn nur das ehrt man, was man liebt, und das, was man

hasst, verachtet man: aber die Liebe kann in ihrer Vollendung nicht in diesem weiten Kreise gedeihen, sie gehört ganz wesentlich der *ἀδελφότης* an, denn die Liebe will in dem Andern ruhen, sie setzt also gleiche Gesinnung, Herzens- und Christusgemeinschaft voraus. Gottes Knechte sind wir, sein Wille waltet über uns: sind wir auch seine Kinder, so sollen wir doch nie den Abstand vergessen, der zwischen ihm und uns ist. Das Gebot aus V. 13 kehrt zum Schlusse wieder in: *τὸν βασιλέα τιμᾶτε* und so schliesst diese vierte Ermahnung diese ganze Passage vollständig ab: das Ende kehrt zu dem Anfange wieder zurück. Ganz gut mahnt Bengel zu *τιμᾶτι, etiam re, non modo affectu,* doch ist es wohl noch besser, die kurze Note umzudrehen: *non modo re, sed etiam affectu:* denn an der äusseren Ehrerbietung fehlt es gewiss viel weniger, als an der inneren Ehrfurcht. Welch' ein Elend die Anarchie ist, haben die alten Dichter vielfach dargestellt, so Sophocles in der *Antigone v. 663 ff.:*

> *ἀναρχίας γὰρ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν.*
> *αὕτη πόλεις τ' ὄλλυσιν, ἥδ' ἀναστάτους*
> *οἴκους τίθησιν, ἥδε συμμάχου δορός*
> *τροπὰς καταῤῥήγνυσι· τῶν δ' ὀρθουμένων*
> *σώζει τὰ πολλὰ σώμαθ' ἡ πειθαρχία.*

Die Furcht hält im Gehorsam: fällt sie fort, so gilt kein Gesetz mehr: Sophocles, *Aias v. 1037 ff.:*

> *οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν ἐν πόλει νόμοι καλῶς*
> *φέροιντ' ἄν, ἔνθα μὴ καθέστηκεν δέος,*
> *οὔτ' ἂν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιτ' ἔτι·*
> *μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ' αἰδοῦς ἔχων.*

Und wahrhaftige Lebensweisheit besteht darin *(Aias v. 645 ff.):*

> *τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς*
> *εἴκειν, μαθησόμεσθα δ' Ἀτρείδας σέβειν.*
> *ἄρχοντές εἰσιν, ὥσθ' ὑπεικτέον.*

V. 18. Ihr Knechte, seid unterthan mit aller Furcht den Herren, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den verkehrten.

Calvin bemerkt: *tametsi haec est particularis admonitio: cohaeret tamen cum proxima, sicut aliae, quae sequuntur. nam quod servi iubentur parere dominis, uxores item maritis, partes sunt subiectionis politicae.* Wir können ihm aber darin nicht beipflichten. Der Apostel kommt hier auf einen zweiten Kreis zu reden, in welchem sich der Wandel der Christen als ein guter bewähren soll. Dieses Verhältniss zwischen Herr und Knecht oder Sklave war eine Grundform des antiken Gemeinschaftslebens. Nicht bloss Petrus, sondern auch Paulus und dieser zwar zu wiederholten Malen behandelt dieses Kapitel aus der Socialethik, cf. Eph. 6, 5—7; Kol. 3, 22—24; 1 Tim. 6, 1; Tit. 2, 9 ff. An die *οἰκέται* richtet Petrus seine Ermahnung: *οἰκέτης* bedeutet nicht, was Calvin, Calov, ja noch Steiger annehmen, auch den freigelassenen Sklaven, sondern ist gleich *δοῦλος*. Es ist nur eine mildere, freundlichere Bezeichnung dafür: es beschreibt den für Geld zum Eigenthum Erkauften als den Hausgenossen, der mit uns zusammen unter einem Dache lebt. Nicht Nominativ, was Lachmann und Steiger glauben, ist *οἱ οἰκέται*, sondern Vokativ, só Winer, de Wette, Huther, Wiesinger. Es fehlt aber bei diesem Vokative der Imperativ, überhaupt das *Verbum finitum:* es folgt nämlich *ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις.*

Einige erklären das Particip als Imperativ, so Grotius und Hottinger, welche ἔστε, und Jachmann, der ἔστωσαν supplirt, allein diess ist nicht nöthig: ὑποτασσόμενοι ist als reines Particip zu betrachten und auch nicht mit Oecumenius ἦτε hinzuzudenken. Der dazu gehörige Imperativ ergibt sich aus dem Zusammenhange. Hottinger fasst unseren Satz als Exposition des Gebotes πάντας τιμήσατε, ihm folgt de Wette, wohl auch Winer, welcher wenigstens die Imperative in V. 17 sich hier und 3, 1 noch entfalten lässt. Allein wie dieser Satz an den ersten Imperativ des vorhergehenden Verses sich anschliessen soll, ist nicht abzusehen: die drei Imperative, welche sich zwischen den kategorischen Imperativ und dieser seiner Exposition eingeschoben haben, werden kurz und gut als nicht vorhanden angesehen. Gegen Winer, welcher hier seltsam unbestimmt redet, wird gefragt werden können, wie denn diese vier den Zug führenden Imperative, z. B. der vierte und letzte für die Verhältnisse: Herr und Knecht; Mann und Weib: massgebend sind. Wir werden weiter zu ziehen haben und dürfen wohl mit Bengel, Steiger, Wiesinger, Huther diese mit Participien eingeleiteten Ermahnungen mit dem Imperative: ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει in Verbindung bringen. Die Knechte sind aller menschlichen Ordnung unterthan, wenn sie sich unterwerfen, wenn sie gehorchen, ἐν παντὶ φόβῳ — sehr verkehrt docirt hier Corn. a Lapide, dass es eine dreifache Furcht gebe, nämlich vor Strafe, vor Verschuldung und vor Aergerniss; eben so thöricht ist es, mit Hensler diesen φόβος zu blosser Ehrerbietung herabzusetzen: mit Recht erinnert Steiger an μετὰ φόβου καὶ τρόμου, Eph. 6, 5 — mit aller, voller Furcht, so dass nichts an ihrer Furcht, an ihrer heiligen Scheu, sich irgend wie an dem Willen ihrer Herren zu versündigen, vermisst wird, sollen sie ihren Herren, τοῖς δεσπόταις, dienen. Es liegt in der gewählten Bezeichnung, welche auch 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 9 wieder vorkommt und für welche Eph. 6, 5. Col. 3, 22 κύριος steht, nicht das, was wir mit dem Worte Despot zu verbinden pflegen, der Nebengedanke der Härte, der Grausamkeit: der Herr der Sklaven wird nur nach der ihm zustehenden Machtvollkommenheit, nach welcher er nach Belieben Strafen über den Sklaven verhängen, ja ihn vom Leben zum Tode befördern kann, δεσπότης genannt. Petrus hält es für nothwendig, die christlichen Sklaven zum unbedingten Gehorsam gegen ihre Herren und Gebieter zu ermahnen. Das Christenthum predigt nicht den Sklaven: zerbrechet eure Ketten, ihr seid frei: es hat kein Wohlgefallen an der Sklaverei, wie es ja schon in dem alten Bunde unter den Kindern Israel keine eigentlichen Sklaven gab: es sieht im Gegentheile die Sklaverei als einen entsetzlichen Fluch an, welchen die Sünde über die Menschheit gebracht hat. Aber das Evangelium will die Welt nicht äusserlich, nicht von Aussen her reformiren: es bringt das Heil in das Herz hinein und von diesem Herzpunkte aus macht es nachhaltig, bleibend, für Zeit und Ewigkeit Alles neu. Es ist übrigens nicht ganz richtig, wenn man sagt, dass das Christenthum erst die Abscheulichkeit des Sklavenhandels an das Licht gezogen und den Sklaven erst eine menschenwürdige Behandlung zu Wege gebracht habe. Es war bei den Griechen und Römern schon nicht gestattet, dass der Grieche einen Griechen, der Römer einen Römer mit Gewalt oder List zu seinem Sklaven mache: der Grieche durfte nur den Barbaren in die Sklaverei führen, der Römer nur den, der nicht *civis Romanus* war. Und für die Sklaven sind unter den Griechen und Römern

schon Männer aufgetreten, welche mit allem Nachdrucke ihre Menschenrechte, ihre Menschenwürde vertraten: so sagt Menander: *κἂν δοῦλος ἦν τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα, ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν* und Philemon: *κἂν δοῦλός ἐστι, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει. φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ. ἡ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλείσατο.* Seneka schreibt vortrefflich *ep. V, 6, 1 ff.: libenter ex his, qui a te veniunt, cognovi, familiariter te cum servis tuis vivere. hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem tuam decet. „servi sunt": immo homines. „servi sunt": immo contubernales. „servi sunt": immo humiles amici. „servi sunt": immo conservi: si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunae. 13: vive cum servo clementer, comiter quoque et in sermonem illum admitte et in concilium et in convictum. hoc loco acclamabit mihi tota manus delicatorum: „nihil hac re humilius, nihil turpius". hos ego eosdem deprehendam alienorum servorum osculantes manum. ne illud quidem videtis, quam omnem invidiam maiores nostri, omnem contumeliam servis detraxerint. dominum patrem familiae adpellaverunt, servos, quod etiam in mimis adhuc durat, familiares.* Der ganze Brief verdient es nachgelesen zu werden. Es fragt sich, was den Apostel veranlasste, sich mit seiner Ansprache noch ganz besonders an die Sklaven zu wenden. Hieronymus bemerkt zu dem parallelen Abschnitte in dem Epheserbriefe: *multi inter initia fidei putabant, gentiles dominos contemnendos a servis Christianis ac sub praetextu libertatis christianae debita dominis suis servitia subtrahebant, aut certe minus obsequentes sese praestabant.* Hottinger denkt nicht, wie der Kirchenvater, an Sklaven heidnischer Herren, sondern an Sklaven christlicher Herren: *probabiliter coniectari licet, rudiores istius temporis Christianos, Christianis maxime dominis servientes, passim eo errore fuisse imbutos, ut, exaequatis quodam modo religionis beneficio omnium ordinum hominibus, cum personarum discrimine inferiorum simul adversus superiores cultum et obsequium sublatum arbitrarentur.* Weder die eine noch die andere Annahme aber lässt sich mit apodiktischer Sicherheit aus unserer Stelle ableiten: denn aus dem Umstande, dass Petrus sich nicht auch an die Herren wendet, kann man nicht schliessen, dass keine Sklaven haltenden Herren damals in der Gemeinde gewesen wären: der Tenor der ganzen Stelle erlaubte nicht, eine besondere Mahnung an die Herren zu richten, denn es wird ja zum Gehorsam gegen alle menschliche Ordnungen und Institutionen aufgefordert. Mochten nun Christen heidnischen oder christlichen Herren als Sklaven angehören, so konnte sehr leicht bei denselben der Gedanke erwachen, weil Christus sie nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit seinem unschuldigen Blute sich zum Eigenthume erkauft habe, so könnten sie nicht mehr erkauftes Eigenthum von Menschen sein; weil Christus sie nach Leib, Seele und Geist aus der Knechtschaft der Sünde erlöst habe, so dürften sie hinfort keines Menschen Knechte mehr sein. Aber gehorchen sollen die Knechte ihren Herren *toto seu perfecto timore*, wie Beda sagt, und zwar *οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιείκεσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.* Den gütigen und gegen ihre Sklaven sich geziemend, billig, gerecht, gelinde benehmenden Herren zu gehorchen, ist nicht schwer und das Gebot hat, soweit als es diese anlangt, keine Schwierigkeit. Aber der Christ soll die Pflicht nicht bloss dann erfüllen, wenn sie ihm leicht fällt, er muss sie unbedingt auch thun, wenn es ihm die schwerste Ueberwindung, den heissesten Kampf kostet. Auch *τοῖς σκολιοῖς* unter den Herren soll der Knecht in aller Furcht unterthan sein.

Luther gibt dieses Adjektiv mit „wunderlich“ wieder, wir wundern uns um so mehr darüber, weil er anfangs, wie noch in seiner Auslegung dieses Briefes zu lesen ist, σκολιός ganz gut mit „unschlachtig“ übersetzte. Ursprünglich heisst σκολιός krumm, was Wolf schon ganz richtig bemerkt hat: wir billigen desshalb Hensler, Huther, Wiesinger, die es mit verkehrt übertragen. Der nähere Sinn des Wortes hier ergibt sich aus den beiden gegenüberstehenden Prädikaten: ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν. Calvin sagt gut: *pravos aequis opponit vel humanis, atque hoc verbo saevos et intractabiles designat, vel qui nihil humanitatis et clementiae habent.* Die Verkehrtheit dieser Herren wird nicht als Fehler der Gesinnung, sondern als Mangel in dem Benehmen gegen Andere gedacht.

V. 19. Denn das ist Gnade, so jemand um des Gewissens willen zu Gott das Uebel verträgt und leidet das Unrecht.

Petrus begründet seine Ermahnung zum Gehorsam auch gegen die verkehrten Herren, denn diese allein bringen den Sklaven in solch' eine Lage, dass er ἀδίκως leidet, dass er ohne Schuld mit Leiden und Strafen belegt wird. τοῦτο weist auf das Folgende hin, auf εἰ κτλ. Denn χάρις ist dieses, wenn etc. Was bedeutet hier aber χάρις? Huther gibt drei Grundbedeutungen an: erstens ist es Gnade, wie dieses Wort sonst in dem Neuen Testamente gebraucht wird, und zwar metonymisch *gratiam divinam concilians*, so schon Lyra, der dann ein *opus supererogationis* hier findet, Grotius u. A., oder Gnadengabe, so Steiger (es ist als Gnade anzusehen, wenn man um Gottes willen leiden kann), so auch Schott, oder endlich Gnadenverhältniss, so Wiesinger (in dem ὑπομένειν erweist sich das faktische Gnadenverhältniss). Zweitens, wenn es nicht gleich Gnade ist, so wird es im Sinne von Wohlgefallen bei Gott genommen, so schon Luther (das ist angenehm und ein grosser Dank vor Gott und ein rechter Gottesdienst), Gerhard (*tolerantia illa iniuriarum, quas fideles servi a morosis dominis praeter meritum sibi illatas patienter sustinent, sit Deo grata)*, Wolf, Bengel, Hottinger, de Wette. Hiervon unterscheidet Huther als dritte Auffassung: χάρις = κλέος, Lob, Ehre. So schon Oecumenius (τοῦτο γὰρ παρὰ θεῷ τύγχανον ἀποδοχῆς); Calvin sagt: *idem valet nomen gratiae, quod laudis. intelligit enim nullam gratiam vel laudem conciliari nobis coram Deo, si poenam sustinemus, quam nostris delictis simus promeriti; sed qui patienter ferunt iniurias, eos laude dignos esse et opus facere Deo acceptum.* Wir sehen aus dieser weiteren Ausführung des Reformators, dass zwischen der zweiten und dritten, von Huther getrennt aufgeführten, Auffassung des Wortes χάρις gar kein wesentlicher Unterschied ist: wie wäre ein solcher auch möglich? Wenn Gott an dem Werke eines Menschen Wohlgefallen hat, so wird er dasselbe auch auf irgend eine Weise zu erkennen geben. Es lassen sich diese beiden Auffassungen nur so aus einander halten, dass man das eine Mal die χάρις bestimmt Gott zuerkennt, und das andere Mal sie keinem besonderen Subjekte, weder Gott für sich noch den Menschen für sich, sondern beiden zu gleicher Zeit beilegt. Da nun hier χάρις gar nicht näher bestimmt wird, denn erst in dem folgenden Verse tritt zu χάρις der Genitiv τοῦ θεοῦ, so haben wir das Wort auch in seiner Allgemeinheit, in seiner Unbeschränktheit zu belassen. Und da zudem die Auffassung von χάρις = Gnadengabe, Gnadenverhältniss, Gnadenmittel nicht in den Zusammenhang passt, wie denn in dem folgenden Verse χάρις und κλέος zusammengestellt werden, so ist es das Beste, mit Huther bei der

allgemeinen Bedeutung: das ist, das bringt Gnade, Gunst, Wohlgefallen bei Gott und den Menschen: stehen zu bleiben, wenn *διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας, πάσχων ἀδίκως*. Bedeutungsvoll stehen die Worte *διὰ συνείδησιν θεοῦ* voran. Man hat sie sehr verschieden gefasst und mehrfach den Genitiv als Genitiv des Subjektes genommen, so Heinsius, Morus *(quia Deus conscius est tuarum miseriarum)*, Fronmüller (wegen des Mitwissens Gottes, weil Gott Alles weiss): der Genitiv ist aber der des Objektes, und *συνείδησις* bezeichnet nicht das theoretische Wissen von Gott, so Jachmann, der es dann nimmt: um der Religion willen, sondern das verpflichtende, unser Handeln bestimmende Bewusstsein von Gott, das Gewissen, so schon Luther, Calvin *(quod gratum hoc fore testatur, si quis propter Dei conscientiam retineatur in officio, etiamsi iniuste et indigne cum eo agant homines: valde necessarium fuit illo tempore. erat enim perquam dura servorum conditio: contumeliose habebantur non secus ac pecudes: talis indignitas ad desperationem eos adigere poterat; hoc itaque unum reliquum fuit, ut in Deum respicerent. hoc enim valet conscientia Dei, dum quis non hominum, sed Dei respectu officio suo fungitur)*, Calov *(quia conscius est id Deum velle et Deo gratum esse)*, so Wolf, Schott, de Wette, Huther, Wiesinger. Unnöthig ist es, mit Grotius eine Metonymie hier zu suchen, *per metonymiam obiecti*, sagt er, *dicitur conscientia eius, quod quis Deo debet*. Wohlgefällig, angenehm ist es Gott und den Menschen, wenn jemand um des Gewissens willen, weil sein Gewissen ihn dazu anhält, Trübsale, äussere Leiden *ὑποφέρει*, erträgt, ohne unter dieser Leidenslast zusammenzuknicken, ohne diese Leidenslast unwillig, gewaltsam, leidenschaftlich von seiner Schulter wegzuschleudern, mit rechter Sanftmuth und Demuth, mit ausharrender Geduld und Standhaftigkeit, denn Hottinger hat vollständig Recht, wenn er sagt: *non est simpliciter pati, sed patienter perferre, ut ὑπομένειν versu proximo*, so auch Steiger, de Wette, Huther, Wiesinger. Aber nicht alles geduldige Ertragen äusserer Leiden ist Gott und den Menschen angenehm: treffen dich diese Leiden, weil du sie verdienst, weil du sie mit deinen Sünden über dich hereingezogen hast, so kann dir dein geduldiges Tragen kein Lob eintragen, du leidest ja dann nur, was du verdienst, und verdient der Missethäter, welcher geduldig seine Strafe erduldet, desshalb etwa besondere Anerkennung? Er thut ja nur, was seine Pflicht und Schuldigkeit ist. Nur das Ungemach, das dich unschuldig trifft, kann dir Lob und Ehre eintragen, wenn du es in aller Geduld erträgst.

V. 20. Denn was ist das für ein Ruhm, so ihr um Missethat willen Streiche leidet? Aber wenn ihr um Wohlthat willen leidet und erduldet, das ist Gnade bei Gott.

Die lutherische Uebersetzung ist allerdings nicht ganz wortgetreu, trifft aber den Sinn vollständig richtig. Wir ergänzen nichts zu *κλέος*. Pott wollte *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* suppliren; allein Wiesinger bemerkt trefflich, dass auf den Gesichtspunkt dieser Ermahnungen, den V. 12—15 bezeichnet, zurückgewiesen werde. Keinen Ruhm bei den Menschen trägt es euch ein — der Apostel stellt diesen Satz in eine Frage, um diese Wahrheit uns ganz nahe zu legen, ja sie fragend aus uns selbst herauszulocken — *εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε, si*, so paraphrasirt Erasmus gut, *quum ob malefacta colaphis caedamini, suffertis*. Bengel bemerkt fein zu *κολαφίζεσθαι*: *poena servorum eaque subita;* vgl. Matth. 26, 67.

1 Cor. 4, 11. 2 Cor. 12, 7. Unser Satz kann Bedenken erregen: Calvin hat diess schon gefunden. Er sagt: *hoc tamen difficultate non caret, quod negat ullam patientiae laudem fore, si quis iuste plectitur. nam certe, quamvis Dominus peccata nostra puniat, patientia tamen nostra sacrificium illi est boni odoris, si poenas aequo animo ferimus. respondeo, Petrum hic non simpliciter, sed comparative loqui: quoniam haec tenuis et obscura laus sit, iustam poenam aequo animo ferre, praeut est hominis innoxii, qui non recusat ferre hominum iniurias, tantum quia Deum timet. quamquam videtur finem quoque tacite notare, quod hominum metu cogantur, qui delictorum suorum poenas luunt.* Flacius sagt aber noch besser: *vult quidem Deus, ut etiam sontes patienter perferant et id quoque opus Deo gratum est, si quis tale opus in vera fide praestet, sed non habet id pro martyrio et illo quasi singulari acceptissimoque sacrificio. — huc facit illa communis sententia; non supplicium, sed causa facit martyrem.* „Dass jemand, bemerkt Steiger treffend, der Strafe verdient hat, sie geduldig ertrage, ist seine Rechts- und Zwangspflicht und kann an sich nicht als göttliche Gnade angesehen werden.“ Den diesen negativen Satz positiv ergänzenden Schlusssatz: *ἀλλ᾽ εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ*, umschreibt Erasmus nicht treffend: *si quum beneficiatis et tamen affligamini, suffertis;* denn zwischen *ἀγαθοποιοῦντες* und *πάσχοντες* muss dasselbe Verhältniss stattfinden, wie vorher zwischen *ἁμαρτάνοντες* und *κολαφιζόμενοι.* Wer Gutes thut, wer seinem Herrn in aller Treue dient, und dafür Undank statt Dank, Scheltworte statt Lob, Schläge statt Händedruck empfängt und dieses Leid geduldig erträgt, der findet Gnade bei Gott, der hat Gottes Wohlgefallen auf sich ruhend. Ruhte ja doch Gottes Wohlgefallen in ganz besonderem Grade auf seinem eingeborenen Sohne, der das unverschuldete Kreuz so geduldig trug!

C. Der Pfingstkreis.

Wir treten in den kleinsten von allen Festkreisen ein, wenn wir nicht, wozu es allerdings eine Berechtigung gibt, die ganze Trinitatiszeit als den Nachklang des Pfingstfestes betrachten wollen. Christus der König, der von der Rechten seines Vaters her den heiligen Geist den Seinen sendet, um sein Reich in dieser Welt aufzurichten: das ist die Idee, welche diese Festzeit gestaltend durchdringt. Da aber die alte Kirche die ganze Pentekoste hindurch den Herrn als den Weltüberwinder schon feierte, so kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn in den Perikopen der Uebergang aus dem Osterkreise in den Pfingstkreis sich nicht so handgreiflich herausstellt, als der Uebergang aus dem Weihnachtskreise in den Osterkreis. Wer aber genauer zusieht, der entdeckt sowohl in den Evangelien als auch in den Episteln deutliche Spuren, dass jetzt ein Neues sich anbahnt. Der erste Brief des Petrus wird nun zur Seite gestellt und der Brief des Jakobus hervorgeholt: es wird nicht mehr dargestellt, wie wir die Welt überwinden, wie wir unter der Fahne unseres siegesgekrönten Herzogs der Seligkeit in dem Kampfe des Glaubens wider diese Welt den Sieg gewinnen: auf den Gott, welcher der Geber aller guten Gabe und aller vollkommenen Gabe ist, lenkt die Epistel des ersten einleitenden Sonntages schon höchst bedeutsam unsere Augen und Herzen. Eine gute, eine vollkommene Gabe wird uns stillschweigend in Aussicht gestellt: die Evangelien dieser Tage nennen diese verheissene Gabe mit Namen und beschreiben sie eingehend nach dem Werke, das sie in uns ausrichtet. Die Episteln können in diese Gleise selbstverständlich nicht eingehen, es würde ja sonst Evangelium und Apostel in den Lektionen wirr und wild in einander schwimmen: sie verfolgen andere, höchst angemessene Ziele.

I. Die Vorfeier.

1. Der Sonntag Cantate.

Jacobi 1, 16—21.

Unsere Epistel dreht sich um das Wort der Wahrheit, um das Wort, welches unsere Seelen selig machen kann. Die Epistel des nächsten Sonntages handelt auch von diesem Worte, aber sie trägt an ihrer Stirne gleich

die bezeichnende Inschrift: seid aber Thäter des Wortes und nicht Hörer allein: sie ermahnt also zu einem gottwohlgefälligen Thun, zu einem gesegneten Erfüllen des Wortes. Unsere Epistel mahnt uns dagegen zu dem rechten, zu dem gottwohlgefälligen Hören des Wortes Gottes. Wie kommt aber das Wort Gottes an diesen Ort? Wort und Geist stehen in dem engsten Bunde mit einander: das Wort Gottes ist des Geistes Gottes eigenstes Produkt. Die heiligen Gottesmänner des Alten und des Neuen Bundes haben geredet und geschrieben, was der Geist ihnen eingab: der heilige Geist zeugt aus ihrem Munde, durch ihre Hand, in ihrem Worte. Allein die beiden, von dem Worte Gottes handelnden vorpfingstlichen Episteln charakterisiren das Wort Gottes durchaus nicht als das Werk, als das Erzeugniss des heiligen Geistes. Wort und Geist stehen aber noch in einem anderen Verhältnisse zu einander. Der Geist theilt sich, wenn er auch weht, wo er will, nicht Allen ohne Unterschied mit. Die Jünger des Herrn, welche am Tage der Pfingsten mit dem heiligen Geiste getauft wurden, hatten vorher Gottes Wort gehört aus dem Munde des ewigen Wortes Gottes, des fleischgewordenen Logos. Und so oft als in der Apostelgeschichte von abermaligen Geistesmittheilungen die Rede ist, so oft zeigt sich dieselbe Erscheinung: der heilige Geist giesst sich nur über solche aus, welche das Wort gehört, ja ich muss bestimmter reden, welche das Wort mit Freuden, mit Sanftmuth angenommen haben, als das Wort, welches ihre Seelen selig machen kann. Das Wort Gottes bereitet dem heiligen Geiste also eine Stätte in unseren Herzen und der heilige Geist macht durch seine Ankunft das gehörte und angenommene Wort Gottes in unseren Seelen erst kräftig und lebendig, dass ein neues Leben in uns entsteht. Ist der heilige Geist in dieser Weise an das Wort gebunden, so ist die eindringende Ermahnung, mit welcher unsere Epistel abschliesst, ganz an ihrem Platze: nehmet das Wort an mit Sanftmuth, das in euch gepflanzet ist, welches kann euere Seelen selig machen.

V. 16. Irret nicht, meine lieben Brüder!

Grotius bemerkt schon zu: μὴ πλανᾶσθε: *mos loquendi, ubi falsas opiniones, quae aut irrepsere in quorundam animos aut irrepere possent, amoliri volumus.* Unsere Sitte ist auch der Apostel Sitte, Winer sagt gut: *qua formula utitur Paulus, ubi suos de gravi delicto, quod ipsis leve videtur, admonet.* So schon ganz richtig Pott. Es ist nun aber die Frage, worauf sich dieses μὴ πλανᾶσθε, welchem durch die Zuthat: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί: alles Verletzende sofort genommen wird, bezieht. Auf das Vorhergehende bezieht schon Beda dieses Wort: *videlicet aestimando, quod tentamenta vitiorum a Deo sumant originem*: ihm folgen Erasmus, Horneius, Semler, Pott, Hottinger, Gebser, Schirmer, Wiesinger. Hottinger korrigirt gar Gebser, welcher erklärt hatte, dass diese Formel nur gewöhnlich auf das Vorhergegangene hinweise, dahin: *semper haec formula respectum habet ad ea, quae ante dicta erant, ut 1 Cor. 15, 33.* (1 Cor. 6, 9 ist ausgelassen.) *Gal. 6, 7. 1 Joh. 3, 7.* Hiergegen hat Theile constatirt, dass es gerade umgekehrt sich damit verhält. Er sagt: *ubi autem antecedentia respicit, numquam finit cohortationem, sed semper ita interpositum est, ut continuet ac firmet, nunc illustrando, nunc cavendo.* Huther gibt Theilen mit Recht seinen vollen Beifall. Grotius hat diese Beziehung unseres Verses auf das

Nächstfolgende schon gefühlt, bringt aber Allotria in den Context, wenn er auslegt: *ne putate vestrum studium sufficere sine precibus, ut Iudaei non pauci existimant.* Es war die Rede unter den Christen, an welche Jakobus schreibt, aufgekommen: Gott sei doch bei der Sünde der Menschen nicht ganz unbetheiligt, man sprach vielfach: *πειράζομαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ.* Hiergegen hatte Jakobus ausgeführt, dass die eigne Lust, und nicht Gott, es ist, welche die Menschen in Versuchung bringt und stürzt; er hebt nun mit *μὴ πλανᾶσθε* eine neue Gedankenreihe an, um jener Ausrede die Axt der Vertilgung an die Wurzel selbst zu legen. Es ist unmöglich, dass Gott versucht, dass Gott das Auge verblendet, den Sinn bethört, den Verstand verdüstert, mit einem Worte den Menschen in die Finsterniss hineinführt, wo er das Gute und Vollkommene nicht mehr unterscheiden kann von dem Falschen und Bösen, Gott ist ja der Vater der Lichter, er ist Licht durch und durch und schafft Licht, und Alles, was er gibt, darreicht, wirkt, ist licht und klar, ist gut und vollkommen.

V. 17. Alle gute Gabe und alles vollkommene Geschenk kommt von oben herab, von dem Vater des Lichtes, bei welchem nicht ist eine Veränderung noch eine Verdunkelung durch den Wandel.

Mit einem Hexameter, welchen nach Wolf zuerst Er. Schmid entdeckte, beginnt Jakobus seine Auseinandersetzung: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον*: es war sicher verkehrt von früheren Auslegern, wie z. B. von Benson und Schulthess, diesen Vers als ein Citat aus irgend einem unbekannten griechischen Schriftsteller zu betrachten. *Citari hexametrum ex poëta Graeco*, sagt Michaelis ganz richtig, *valde dubitaverim. non is erat Iacobus, qui poëtas Graecos legisse videri possit, sed Iudaeus in Palaestina natus et educatus, Hierosolymitanae ecclesiae fere assiduus custos et doctor. nec iis, quibus scribebat Graecorum poëtarum scripta familiaria fuisse crediderim, ut his, quibuscum Paulus agens graecis literis et libris utebatur. casu potius evenisse existimo, ut versus existeret: cuius rei plura exempla vide collecta apud auctores in Wolfii curis ad h. l. citatos.* Viele fassen *πᾶσα* und *πᾶν* im exklusiven Sinne und übersetzen demnach: nichts als gute Gabe u. s. w.: so Raphel, Bengel, Stolz, Rosenmüller, Augusti, Pott, Hottinger, Kern u. A.: allein diese seltenere Bedeutung von *πᾶς* hat hier kein Recht. Wir bleiben bei Luthers Uebertragung stehen: alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe, doch setzen wir statt des letzten Substantives lieber ein anderes, denn in dem Griechischen wird *δόσις* nicht wiederholt, sondern *δώρημα* tritt an seine Stelle. Man hatte lange schon — so z. B. bereits Didymus, die Steigerung unter den Adjektiven *ἀγαθή* und *τέλειον* wahrgenommen und hielt doch die dazu gehörigen Substantive für ganz gleichbedeutend. Wie in den Adjektiven eine Climax stattfindet, so aber auch in den Substantiven, was Gebser und Gunkel nicht mehr hätten in Abrede nehmen sollen. Die Gabe (*δόσις*) wird durch *δώρημα* näher als ein ganz freies Gnadengeschenk, als eine Huldgabe bezeichnet, so steht Rom. 5, 16 *δώρημα* parallel mit *χάρισμα,* so Theile, Wiesinger, Huther. Die Differenz der Adjektive bestimmt Didymus so: *divina dona, quae eo, quod prosint, optima dicit data, eo, quod plena et sine defectu sunt, dona perfecta indubitanter appellat.* Huther stösst sich unnöthiger Weise an *eo, quod prosint,* welches er in das triviale Wort nützlich übersetzt; Theile hat sich nicht daran geärgert; während *τέλειον*

die Huldgabe als ein Ding darstellt, *quod numeros suos habet et id ipsum est, quod esse debet,* wie Hottinger sich ausdrückt, also das an und für sich, das in sich Vollkommene, so liegt doch wohl in dem ἀγαθός, dass dieses in seiner Vollkommenheit befriedigte, in sich ruhende Gut sich auch nach aussen hin als gut, heilsam, förderlich, erspriesslich beweist. Alle gute Gabe, alles vollkommene Geschenk, oder sagen wir bestimmter noch, jede gute Gabe, jedes vollkommene Geschenk, d. h. mit anderen Worten: Alles und Jedes, was Gutes und Vollkommenes dem Menschen in seinem irdischen Leben entgegen tritt und zu Theil wird, ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. Ich verwerfe mit Luther, Wiesinger, Theile, Gebser, Huther entschieden die Auflösung dieses Satzes in zwei, welche sich sehr leicht vollziehen lässt, wenn man mit der Vulgata, Calvin, Zwingli, Wolf, Bengel, Kern u. A. nur nach ἄνωθέν ἐστι ein Komma setzt. Die Worte ἐστὶ καταβαῖνον gehören wie 3, 15 ἄνωθεν κατερχομένη zusammen. Die periphrastische Conjugation ist mit feiner Absicht gewählt, der Verbalbegriff soll mehr als Eigenschaft erscheinen. Alles was gut und vollkommen ist (Luther begriff unter gut alle zeitlichen und unter vollkommen alle ewigen Güter, Bengel ganz ähnlich — praktisch mag das sein und sich bei der Predigt empfehlen, aber in den Worten liegt diese Unterscheidung durchaus nicht), ist im Herabkommen begriffen, ist herabsteigend ἄνωθεν. Eigentlich war dieses Adverbium nicht mehr nöthig, denn in dem καταβαῖνον ist ja schon angedeutet, dass dieses Alles von Oben her kommt, denn ἄνωθεν kann hier nicht wie Joh. 3, 3 *denuo,* von Neuem, sondern nur von Oben, von dem Himmel her, wie Joh. 3, 31. 19, 11. 19, 23 bedeuten: allein Jakobus fügt es bei, um den Sinn der Präposition in dem *verbum compositum* vollständig klar zu legen. Es kommt ihm unendlich viel darauf an, dass der Himmel als die Stätte erkannt wird, welche alles Gute und Vollkommene in sich birgt: denn ist der Himmel dieser Ort, wie viel mehr muss der, welcher in dem Himmel thront, der absolut Gute und der absolut Vollkommene sein. Alles und jedes Gute und Vollkommene hat in dem Himmel seine wahrhaftige Heimath, dort ist der Quell, von welchem alle Güter ausströmen und sich über diese Welt, über dieses zeitliche Leben ergiessen. Aber alles Gute, alles Vollkommene stammt nicht aus einer niederen Region des himmlischen Reiches, sondern rührt von dem her, welcher in dem Mittelpunkte des Himmels thront; Gott ist der Urheber alles dessen, was gut und vollkommen ist, Gott der Spender jeder guten, jeder vollkommenen Gabe. Gott wird hier aber nicht einfach als Gott bezeichnet; Jakobus umschreibt ihn als den πατὴρ τῶν φώτων. Thöricht war es statt φώτων zu schreiben φωτῶν, um aus dem Vater der Lichter einen Vater der Menschen (φῶτες die Leute, bei Homer sehr häufig) zu machen, denn das passt nicht in den Zusammenhang, und am allerwenigsten zu der Vergleichung, welche durch φώτων eingeleitet wird· Gott wird der Vater der Lichter genannt: was ist nun aber unter diesen τὰ φῶτα zu verstehen? Man hat sehr frühe schon τὰ φῶτα im metaphorischen Sinne verstanden, entweder so dass es eine bildliche Bezeichnung ist für Sachen oder für Personen. Didymus führte bereits die letztere Auffassung ein: *patrem luminum intelligibilium,* sagt er, *hoc est illuminatorum rationalium deum dicit, a quo tamquam a datore rerum venire ad homines inquit divina dona.* Ihm schliessen sich an Theophylactus und Oecumenius, welche mit einem Munde sagen: πατέρα δὲ τῶν φώτων νόει τὸν θεόν, ἢ

τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἢ τῶν πεφωτισμένων διὰ πνεύματος ἁγίου: alte Scholien bei Matthäi. Corn. a Lapide, dem Justinianus folgend, findet in diesem Namen gar eine deutliche Anspielung auf das Mysterium der Trinität. Die andere metaphorische Auslegung, welche bei den Lichtern nicht an lebendige Wesen, sondern an Sachen denkt, tritt uns schon bei Beda entgegen: *eum patrem luminum appellat, quem auctorem novit spiritualium charismatum.* Diese Ausdeutung hat wahrhaft Furore gemacht und war Jahrhunderte lang die Meisterin vom Stuhle: wir finden sie bei Luther, Zwingli, Calvin, Beza, Piscator, Gomarus, Grotius, Hornejus, Calov, Wolf, Benson, Morus u. A. Allein sehr verschiedenes denken diese Ausleger unter *τὰ φῶτα;* Luther übersetzt: Vater des Lichtes und denkt dabei an die Erleuchtung durch den h. Geist: Grotius redet von den Gaben des h. Geistes. Zwingli merkt an: *hebraismus est pro auctore lucis aut pro summa luce, a quo quidquid lucis est in coelo et in terra profluit*, Calvin bestimmt dieses aus Gott emanirende Licht näher so: *pater luminum vocatur Deus, quasi omnis et praestantiae et boni compositi ordinis.* Diese *praestantia* Gottes beschreibt dann Morus als die *hilaritatis et serenitatis,* Benson als die der *rationis et revelationis*, Gomarus endlich sagt: *origo luminis, id est omnis boni, veritatis et sanctitatis.* Allein mit einer Metapher will es hier nicht recht gehen, der gleich folgende Relativsatz sträubt sich auf das Entschiedenste dagegen. Es ist in demselben ja von solchen Erscheinungen die Rede, welche wir nicht an jenen metaphorischen Lichtern, sondern an den Lichtern wahrnehmen, welche der Gott, der da sprach: es werde Licht! an dem vierten Schöpfungstage gemacht hat. Wir verstehen demnach unter *τὰ φῶτα* hier die leuchtenden Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne: so bereits ganz richtig Lambert Bos, Teller, Semler, Zachariä, Storr, Rosenmüller, Pott, Augusti, Hottinger, Gebser, Grashof, de Wette, Kern, Wiesinger, Huther u. A. Die Auslegung des Heinsius *(certum est, apostolum respicere ad τὸ Urim, quod fuit in pectorali sacerdotis, e quo omnis divinae veritatis cognitio ac voluntatis cum regibus et populo communicata fuit),* welche später wieder von Heisen empfohlen worden ist, passt nicht zu dem folgenden Relativsatze, denn dieses Brustschild strahlte immer sein Licht aus. Jene Gestirne werden in der *Septuaginta τὰ φῶτα* benannt, ψ 136, 7. Jerem. 4, 23, wozu man Jerem. 31, 35 und Gen. 1, 14 nach vergleichen kann. Dass Gott *ὁ πατὴρ τῶν φώτων* heisst, obwohl jene Sterne doch keine Personen sind und ihnen auch nicht Engel substituirt werden dürfen, so dass der Ausdruck *ὁ πατὴρ τῶν φώτων* nur die neutestamentliche Uebersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens יְהוָֹה צְבָאוֹת, was Olshausen und Kern meinen, am Ende wäre, kann uns nicht im geringsten wundern, denn *πατήρ* heisst im klassisch Griechisch schon vielfach der Urheber, der Erfinder, so nennt z. B. Plato den Theuth (Phaedr. 341) *πατὴρ γραμμάτων*: näher liegt aber der Verweis auf Hiob 38, 28: *τίς ἐστιν ὑετοῦ πατήρ;*

Von dem Schöpfer und Erhalter — denn der Begriff *ὁ πατήρ* reicht über den des Creator, *ποιήτης*, weit hinaus, wesshalb Philo de char. p. 799 *ποιήτης τῶν ὅλων καὶ πατήρ* und Josephus in Ant. 1 init. *πάντων πατὴρ καὶ δεσπότης* sagen können ohne in eine Tautologie zu verfallen — der Lichter kommt also alles und jedes Gute und Vollkommene als Gabe und Geschenk herab, und *παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Gott welcher der Vater der Lichter ist in dem Himmel, das Urlicht, die

Urquelle, der Ursprung alles Lichtes an dem Himmel, überstrahlt mit seinem ewigen Lichte, mit seiner unveränderlichen Lichtnatur diese geschaffenen Lichter allesammt. Von der Weisheit heisst es in dem Buche der Weisheit 7, 29 schön: *ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα*: ganz ähnlich reflektirt hier der Apostel, *auctor siderum nitidorum,* sagt Flatt, *ipsis etiam nitidior et nitoris, nullis umquam tenebris interrupti, maiori constantia fulgens.* Die Sonne hat ihre Flecken, an dem Monde und an andern Sternen bemerkt man eine Verschiedenheit hinsichtlich des Lichtes, die leuchtenden Gestirne werden vielfach verdunkelt: nichts dergleichen ist bei Gott, dem Vater der Lichter der Fall: du nimmst bei ihm nicht ein *plus* oder *minus* von Licht und Klarheit wahr, noch irgend welche Trübung und Beschattung seiner strahlenden Herrlichkeit: er bleibt, wie er ist, immer dasselbe Urlicht, der in unveränderlichem Glanze alle Zeit strahlende Vater der Lichter. Grotius behauptet, dass Jakobus hier in lauter astronomischen *terminis technicis* sich bewege, allein Gebser, welcher darauf hin des alten Geminus *εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα* genau durchforscht hat, ist zu dem Resultate gelangt, dass dem nicht so ist: *παραλλαγή* erscheint dort nicht als ein fester astronomischer Kunstausdruck an allen Stellen und *τροπή* will hier astronomisch gefasst, also im Sinne von *solstitium,* Sonnenwende nicht passen, da hier ja nicht von der Sonne, sondern von den leuchtenden Himmelskörpern überhaupt die Rede ist. Jakobus spricht nicht als ein Kunstverständiger zu Kunstverständigen, als ein astronomischer Meister zu seinen Schülern, sondern nach der Volksanschauung in populären Ausdrücken. Jede Veränderung, sowohl des Ortes als auch des Lichtes, kann durch *παραλλαγή* bezeichnet werden: der Zusammenhang schliesst den ersten Gedanken ganz und gar aus; bei Gott ist keine Veränderung in dem Leuchten, in dem Lichtausstrahlen kein Wechsel des Lichtes. Diese Verneinung ist nicht näher bestimmt: es ist frei gelassen die Aussage des Jakobus so zu verstehen: bei Gott gibt es keinen Wechsel von Tag und Nacht, von Leuchten und Nichtleuchten, von Aufgehen und Untergehen, oder bei Gott hat das Licht immer dieselbe Kraft, Wärme, Farbe oder dergleichen mehr. Neben diese *παραλλαγή* tritt noch *ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Die Alten legen *ἀποσκίασμα* mehrfach so aus, als wenn es mit *ἴχνος, vestigium* gleichbedeutend wäre, Oecumenius und Theophylactus schreiben hieher: *ἀντὶ τοῦ οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας τινὸς ὑποβολή*: Suidas: *ἀντὶ τοῦ ἀλλοιώσεως καὶ μεταβολῆς ἴχνος· καὶ ὁμοίωμα φαντασίας*: ihnen haben sich Morus, Rosenmüller, Hensler, Augusti, Jachmann angeschlossen. Allein *ἀποσκίασμα* kommt nie in diesem Sinne bei den Griechen vor und darf desshalb hier so nicht genommen werden. De Wette fasst nun *ἀποσκίασμα* aktivisch, gleich Schattenwerfung: die andern Ausleger fast ohne Ausnahme aber passivisch das Beschattet-, das Verfinstertwerden, so Hottinger, Schulthess, Wiesinger, Huther, Schneckenburger, Kern u. A. Der Genitiv *τροπῆς* gibt die Ursache an, aus welcher so eine Verfinsterung eintritt: möglicher Weise kann *τροπή* eine innere Veränderung, eine Transsubstantiatio der Gestirne selbst bezeichnen, was aber hier nicht angehen würde, es kann hier entweder, wie sonst bei Astronomen, die Sonnenwende, was Grotius, Wetstein, Schirmer, Gebser annehmen, aber auch jeden Wechsel sei es des Lichtes sei es des Ortes angeben. Luther scheint mir *τροπή* als Lichtwechsel zu verstehen, wohingegen Raphel, Schneckenburger, Kern,

Wiesinger, Huther u. A. hier am Besten an die Ortsveränderung, an die wechselnde Stellung der Gestirne denken. Der Mond verändert seine Stellung durch seine Bewegung um die Erde und so entsteht die Lichtverschiedenheit des Vollmondes und des Neumondes; die Sonnen- und Mondfinsternisse gehören wesentlich mit hierher. Ueber ἔνι habe ich mich zu Gal. 3, 28. Bd. 1, 262 ausgesprochen.

Der allgemeine Gedanke, dass Gott der Geber alles Guten und Vollkommenen in dieser Welt ist, findet sich nicht bloss bei den Rabbinen, wie z. B. Bereschith *R. 51, 1: dixit Rabbi Chanina: non est res mala descendens desuper*, in seiner negativen Fassung, sondern selbst bei den Heiden in seiner positiven Gestalt, so sagt unter anderen Dionysius Halicarn. l. 1. p. 123: *παντὸς ἀγαθοῦ θεοὶ δοτῆρές εἰσι τῇ θνητῇ φύσει καὶ φύλακες* und Plato *de republ. II, 379, l.: καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν*. Selbst von Demokritus überliefert uns Stobaeus *ecl. 2, 9* folgendes Wort: *οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποισι διδοῦσι τἀγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν, πλὴν ὁπόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα. τάδε δ' οὐ πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωρέονται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσι ἀμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην*. Wenn auch Sonne, Mond und Sterne sich nicht gleich bleiben, sondern Veränderungen und Verdunkelungen unterworfen sind, so bleibt sich doch der Gott, der ihnen erst das Licht verliehen hat, durchaus gleich, er ist nicht heute so und morgen so, sondern gestern, heute und in Ewigkeit derselbe lichte, klare, von jeder Finsterniss freie, wie über jede Verfinsterung hoch erhabene Gott. Das Licht aber ist in der Schrift das Symbol der Wahrheit und des Lebens, und des Lichtes Art und Natur ist es zu leuchten, seinen Glanz auszustrahlen, so muss der Gott, der alles Lichtes Quell ist, der allem Licht erst sein Wesen gegeben hat, auch das ihm immanente Leben, die ihm innewohnende Wahrheit mittheilen: er kann desshalb nicht Lug und Trug aus sich heraus setzen, d. h. versuchen, zum Bösen verführen, und ebensowenig Tod um sich her verbreiten wollen, d. h. in den Tod der Sünde stürzen wollen. Gott kann, weil er der Vater der Lichter, der Vater des Lichtes selbst ist, nur die Wahrheit offenbaren, nur zu dem wahrhaftigen Leben uns verhelfen wollen. Diesen Gedanken führt der folgende Vers aus.

V. 18. Er hat uns gezeugt nach seinem Willen durch das Wort der Wahrheit, dass wir wären eine Art Erstlingsfrucht seiner Creaturen.

Die Ansichten über den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden sind sehr getheilt. Die Einen lassen Jakobus hier eines von jenen guten und vollkommenen Gottesgeschenken zum Beispiel anführen, so sagt Calvin schon: *eius quam praedicavit divinae bonitatis praecipuum nunc specimen in medium adducit: nempe quod nos regeneravit in vitam aeternam, hoc inaestimabile beneficium unusquisque fidelium in se sentit: ergo bonitas Dei omnibus experimento comperta tollere debet contrariam opinionem.* So Laurentius u. A. Von Andern wird aber derselbe Gedanke in anderer Fassung mehr als Beweis und Beleg verwerthet, so sagt Kern: dafür dass nur Gutes von Gott kommt, wird jetzt der Beweis aus der Entwickelungsgeschichte der Menschheit geführt. Es ist die ausgezeichnetste Kundthuung der heiligen Liebe Gottes, dass er durch Christum sein Reich in der Menschheit stiftet, und in demselben die zu ihm Berufenen in ein

neues geistiges Leben einführt. So im Ganzen auch Gebser, Wiesinger. Theile erkennt aber hier einen solchen engen Zusammenschluss ganz und gar nicht an: *Deus,* sagt er, *luminum absque omni vicissitudine et labe pater, etiam parens est generationis nostrae:* de Wette schliesst sich ihm an mit seiner Behauptung: statt aller guten Gaben wird zugleich als Beweis, dass Gott nicht Versucher sein könne, die Gnadengabe des christlichen Heils genannt. Huther sagt ganz richtig, bei beiden Auffassungen werde die eigenthümliche Bedeutung, die dieser Vers in dem Gedankenzusammenhange habe, verkannt. „Als ein Hauptgedanke gibt er sich nicht nur dadurch zu erkennen, dass von ihm die folgenden Ermahnungen abgeleitet werden, sondern auch dadurch, dass die vorhergehende Entwickelung erst in ihm zu ihrem Ziele kommt, indem erst an dem: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς* nicht nur die Behauptung: *ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι* völlig zu Schanden wird, sondern auch alle früher ausgesprochene Zusage ihren festen Grund hat. Er ist demnach nicht ein Beleg für V. 17, sondern vielmehr eine specielle Folgerung aus dem allgemeinen Gedanken jenes Verses."

Mit besonderem Nachdruck schreibt Jakobus: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς* und nicht ganz einfach: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς κτλ.* Er betont energisch den Willen Gottes. Gott will unsere Wiedergeburt, unsere Erneuerung im Geiste unseres Gemüthes. Es ist in dem *βουληθείς* nicht ein Protest enthalten gegen die katholische Meinung, dass unser Verdienst bei dem Werke der Erneuerung bedeutend mit in Anschlag zu bringen sei: was Luther und Calvin und polemische lutherische wie reformirte Exegeten hier heraussetzen, nachdem ihnen Beda mit seiner Anmerkung: *non nostris meritis, sed beneficio suae voluntatis:* schon den Weg gebahnt hatte. Noch viel weniger bezweckt Jakobus eine Abweisung der mehr als pelagianischen Ansicht, dass dieses Werk sittlicher Erneuerung lediglich Menschenwerk sei, wogegen Oecumenius dieses Particip sich wenden lässt: *τὸ βουληθεὶς εἶπεν ἐπιστομίζων τοὺς αὐτομάτως ὑποστῆναι τόδε τὸ πᾶν ληροῦντας.* Diesen Willen Gottes, welchen Jakobus ganz ohne Prädikat lässt, schmücken seit Bengel die meisten Ausleger mit eminenten Prädikaten: jener sagt: *volens, voluntate amantissima, liberrima, secundissima, congruit ἔλεος, misericordia.* 1 Petr. 1, 3. Ihm schliessen sich Kern, Wiesinger, Schneckenburger an. Allein wenn Jakobus auf dieses Motiv in Gott unsere Aufmerksamkeit hätte lenken wollen, so hätte er sicher zu *βουληθείς* auch eine nähere Bestimmung gefügt: ich halte es daher mit Hottinger, Gebser, Huther, welche es hier bei dem blossen Willen Gottes sein Bewenden haben lassen. Während jene Verkehrten sagen: Gott versucht mich, Gott will, dass ich in die Sünde falle: sagt hier des Herrn Knecht: Gott will das ganz entschieden nicht, sein Wille ist darauf gerichtet, dass ihr aus dem Tode zu dem wahrhaftigen Leben gelangt und er hat diesen seinen Willen schon in der That bewiesen. Gott *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς.* Vorher war von einem *ἀποκύειν* schon die Rede, aber von einem, das den Tod einträgt: hier wird jenem aus der bösen Lust hervorgehenden Zeugen zum Tode das von Gott ausgehende Zeugen zum Leben entgegengesetzt. Unser *ἀπεκύησεν* blickt offenbar auf *ἀποκύει θάνατον* V. 15 zurück. Es gibt zwei Generationen, eine zum Tode, die andere zum Leben, die eine nimmt von der *ἐπιθυμία* ihren Ausgang, die andere hat in dem Willen Gottes ihren Ursprung. Jenes *ἀποκύειν,* welches Gott beigelegt

und welches zugleich als ein in der Vergangenheit schon vor sich gegangenes dargestellt wird, ist nicht mit der Erschaffung des Menschen identisch, wie Schulthess meint. Es geht diess schon nicht wegen des Mediums unsrer Zeugung: λόγῳ ἀληθείας. Es ist offenbar hier unter ἀποκύειν nichts anders gemeint als γεννᾶν: Gott hat uns gezeugt und wir sind demnach aus Gott geboren. Pott hat nicht gut daran gethan, dass er ἀποκύειν gleich *facere, efficere* fassen wollte: dann wurde hier nicht ausgesagt, dass wir göttlichen Geschlechtes, göttlicher Art sind, dass nicht bloss der Wille, sondern auch das Wesen Gottes der Grund ist, in welchem unsere Lebenswurzeln liegen. Beda gibt schon die richtige Auslegung: *per aquam regenerationis de filiis tenebrarum nos in filios lucis mutaverit*, und diese ist bis auf sehr wenige Ausnahmen von da an festgehalten worden. Gott hat uns gezeugt, uns wiedergeboren: wer sind aber diese ἡμᾶς? Wolf, Grotius, Augusti, welche das gleichfolgende ἀπαρχή nicht recht verstanden, dachten an Judenchristen: allein eine solche Beschränkung ist hier nirgends angedeutet und so fassen wir ἡμᾶς ganz allgemein von Allen, die aus dem Wasser und dem Geiste wiedergeboren worden sind, von allen Christen ohne Unterschied. Gottes Wort wird von dem Herrn selbst mit dem Samen verglichen: der Same, durch welchen Gott uns zu seinen Kindern wiedergebiert, oder erzeugt, ist λόγος ἀληθείας. Es ist auffallend, dass hier kein Artikel steht: bei λόγῳ wäre er nicht nothwendig gewesen, wenn τῆς ἀληθείας wäre angefügt worden: allein es fehlt aller und jeder Artikel. Will man grammatisch genau übersetzen, so müsste man demnach sagen: durch ein Wahrheitswort; was dieses Wahrheitswort ist, würde dann mit erwünschter Deutlichkeit aus dem Folgenden (vgl. V. 21 τὸν ἔμφυτον λόγον) erhellen, es wäre dieser λόγος ἀληθείας ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας Eph. 1, 13. Allein es hat nicht das geringste Bedenken mit Winer, Huther, Wiesinger u. A. mehr anzunehmen, dass jeder Artikel hier weggeblieben ist, weil λόγος ἀληθείας schon längst in der Gemeinde geläufigste Bezeichnung, *terminus technicus*, für das Evangelium geworden war. Das Evangelium heisst kurzweg λόγος ἀληθείας: diess ist nicht gleich λόγος ἀληθής, wie Koppe glaubt, sondern λόγος ἀληθής unterscheidet sich, wie Winer und Harless zu Eph. 1, 13 ausführen, sehr bestimmt von ὁ λόγος τῆς ἀληθείας. λόγος ἀληθής sagt weiter nichts aus, als dass diesem Worte Wahrheit zukommt, während λόγος τῆς ἀληθείας aussagt, dass diesem Worte die ganze, volle Wahrheit wesenhaft innewohnt, dass dieses Wort die plastische Ausprägung, die in das Wort gefasste Offenbarung der Wahrheit selbst ist. Das Evangelium heisst aber „Wort der Wahrheit“ nicht um desswillen, weil es den Unwahrheiten, den wissentlichen und unbewussten Trügereien der Heiden entgegengesetzt ist, was unter andern Corn. a Lapide angibt, auch nicht, weil es den Schatten des Alten Testamentes gegenüber die reale Wahrheit bietet, was die Ansicht des Chrysostomus schon war, sondern weil das Evangelium λόγος von dem ist, der die absolute Wahrheit selbst ist. Dieses Evangelium, dieses Wort der ewigen Gotteswahrheit wird nun hier ganz bestimmt als der Same angegeben, durch welchen Gott sich seine Kinder zeugt, als das Mittel der Wiedergeburt der in die Sünde versunkenen Menschheit. Es ist die apostolische Grundanschauung eine und dieselbe: was Jakobus hier bezeugt, spricht Paulus Röm. 1, 16 rund und bestimmt aus, das εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ist ihm δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. Dem

Worte Gottes inhärirt nicht bloss die absolute Wahrheit Gottes, sondern auch die absolute Kraft Gottes: er kann sich durch dieses Medium selbst aus Steinen Kinder erwecken, denn Gottes Wort ist ja ein wuchtiger Hammer, der selbst Felsen zerschmeisst. Welch Kleinod haben wir doch an dem Worte Gottes hier auf Erden? Es ist ja das höchste Heil, die höchste Ehre, die höchste Seligkeit, dass wir aus Sündern Gottes Kinder werden! Und was sind wir als Gezeugte durch das Wort der Wahrheit? Welche Herrlichkeit ist uns nicht erst bestimmt und aufgehoben in der Ewigkeit, sondern schon verliehen, schon dargeboten! Jakobus schreibt: *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Durch ihre Geburt aus Gott, durch ihr Gezeugtwordensein von Gott durch das Wort der Wahrheit sollen sie nicht erst werden — es steht nicht hier *εἰς τὸ γίνεσθαι ἡμᾶς κτλ.* — sondern sind sie schon geworden, sind sie also gegenwärtig schon nach Gottes Willen nicht *ἀπαρχή*, sondern *ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Das *τίς* wird von den früheren Auslegern entweder ganz übersehen, oder falsch verstanden. Falsch verstanden wird es, wenn man es mit Schulthess den Begriff der Erstlinge steigern lässt. Er sagt: *ἀπαρχή τις, primitiae quaedam singulares et eximiae rectissime Fischerus (ad Veller. tom. 2. p. 230): pronomen τις nominibus substantivis iunctum habet vim adiectivi, magnitudinem quandam et praestantiam declarantis.* Hiergegen erweist Winer, dass *τίς* nur aus dem Zusammenhange diese Kraft empfängt: und derselbe spricht hier nicht dafür. Erasmus hat schon das Richtige gefunden, *primitiae quaedam*, sagt er, *ut addito nomine intelligamus sermonem habere metaphoram.* Ihm folgen Calvin, Hottinger, Pott, Gebser, Wiesinger, Kern, Winer, Huther; Bengel hat dieses Pronomen nicht übersehen, gibt ihm aber eine ganz verkehrte Richtung, wenn er dazu setzt: *quaedam habet modestiam: nam primitiae proprie et absolute unus est Christus.* In dem Neuen Testamente kommt *ἀπαρχή* mehrfach so vor, dass die specifisch-religiöse, cultische Bedeutung völlig untergegangen ist: so z. B. 1 Cor. 15, 20, 23. und 16, 5. Röm. 8, 23. 16, 5, an diesen Stellen ist es mit *πρῶτος* synonym. Hieran gedenken verschiedene Ausleger und übersetzen, indem sie *τινά* ganz ausser Acht lassen: dass wir die Ersten unter seinen Geschöpfen wären, so z. B. Grotius, der sich aber dann genöthigt sieht zu *κτισμάτων* noch *νέων* oder *καινῶν* zu ergänzen. Diese Ergänzung aber ist unstatthaft und so fassten Andere *ἀπαρχή* nicht mehr im Sinne von „Erste der Zeit nach", sondern gleich *τιμιώτατοι*, „Erste dem Range, der Ehre nach", so schon Oecumenius, Theophylactus, Morus, Bengel u. A. mehr. Allein hier weist *τινά* darauf hin, dass eine Vergleichung, ein Bild dem Schreiber vorschwebt. Derselbe gedenkt an die Erstlingsfrüchte, welche nach dem Gesetze Mosis Gott in seinem Heiligthume dargebracht werden mussten. Richtig sagt schon Laurentius: *ἀπαρχή allusio est ad ritum legalem in vetere testamento, de consecratione primogenitorum, frugum, iumentorum et hominum* — so Calvin, Hornejus, Gebser, Kern, Wiesinger, Huther u. A. mehr. Jene Erstlinge, welche Gott dargebracht wurden, waren die Stellvertreter des Andern, was nach ihnen geboren wurde oder reifte: war die *ἀπαρχή* geheiligt, so ging die Weihe auf das Ganze über, wovon dieselbe genommen war. cf. Röm. 11, 16. Unter *κτίσματα* verstehen wir nicht die neuen Creaturen, sondern die Geschöpfe, hier die Menschen überhaupt, welche Gott kraft seines schöpferischen Willens in das Leben rief. Auch wir waren solche Geschöpfe Gottes, aber Gott hat uns dadurch, dass er

uns durch das Wort der Wahrheit zeugte, aus dem Heere der Creaturen herausgenommen und uns zu seinen Kindern sich geheiligt; mit uns ist aber dieser, aus den Geschöpfen sich Kinder heiligende Wille Gottes noch nicht zur Ruhe gekommen. Wir sind nur Gottes Erstlinge, die heilige Erstlingsfrucht seiner Arbeit. Gottes Wille reicht über uns hinaus, er erstreckt sich auf alle seine Geschöpfe, sie sollen, wie wir, auch ihm geheiligt, mit uns ihm dargestellt werden vor sein Angesicht, mit uns ihm dienen, ihm leben. Wir sind nichts weiter als die ersten Halme, die ersten, frühgereiften Aehren, die vollen Garben fehlen noch, die Haupterndе steht noch aus: aber wir als die Erstlinge beweisen, dass die Garben schon kommen werden zu seiner Zeit, dass die Ernde im fröhlichsten Ausreifen begriffen ist. Gut sagt Wiesinger desshalb, offenbar werde der Gedanke des Apostels voll ausgesprochen der sein: dass sie durch ihre Wiedergeburt als Erstlinge zu einer Opfergabe geweiht seien, die mit der Darbringung aller *κτίσματα* als der vollen Ernde sich vollenden wird; vgl. hiermit Apok. 14, 5: *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ.*

V. 19. Wisset, meine lieben Brüder; ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam zu reden und langsam zum Zorne!

Die meisten und vorzüglichsten Handschriften sind gegen die gewöhnliche Lesart: *ὥστε, ἀδελφοὶ κτλ.*, wir lassen sie desshalb fallen und schliessen uns der Vulgata an, welche übersetzt: *scitis, fratres etc.*, wie denn auch Morus, Semler, Theile, Huther, Lachmann und Buttmann hier *ἴστε* lesen. Dieses Verbum lässt sich nun aber entweder mit der Vulgata als Indikativ fassen, so Semler, de Wette, oder als Imperativ mit Huther, welcher mit Recht darauf aufmerksam macht, dass es den Imperativ *μὴ πλανᾶσθε* V. 16 vor sich habe und dass Jakobus mit der Anrede: *ἀδελφοί* auch sonst diesen Modus verbinde, cf. 2, 1, 5. Jakobus ruft seinen lieben Brüdern eine ganz allgemeine Sentenz, einen trivialen Satz, man ärgere sich nicht an dem gewählten Ausdrucke, in das Gedächtniss. Es fragt sich, woher er diese Sentenz: *ἔστω πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν* entlehnt hat: denn die Anführung dieses Ausspruches mit *ἴστε* scheint mir wenigstens darauf hinzuweisen, dass die Leser dieses Briefes nicht erst dieses Gebot jetzt hören, sondern schon lange diesen Spruch kennen. Semler behauptet, Jakobus greife auf Jesus Sirach 5, 11 zurück: *γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν*; allein das ist kaum glaublich, da dort wohl zu dem ersten Satze dieser dreigliedrigen Sentenz sich eine Parallele findet, aber nicht zu dem zweiten und dritten Absatze. Es wird eine sprichwörtliche Redensart hier wohl angenommen werden können: finden sich doch in allen Sprachen und Zungen Anklänge an diese Vorschrift. Dio O. 32 sagt so z. B.: *ἐγὼ δὲ μᾶλλον ὑμᾶς ἐπῄνουν βραδὺ μὲν φθεγγομένους, ἐγκρατῶς δὲ σιγῶντας, ὀρθῶς δὲ διανοουμένους — γίγνου μὲν πρὸς ὀργὴν μὴ ταχύς, ἀλλὰ βραδύς.* Bekannt ist des Bias Wort: *μὴ ταχὺ λάλει, μανίαν γὰρ ἐμφαίνει,* und der Ausspruch des Pythagoras: *ἐν ὀργῇ μήτε τὶ λέγειν, μήτε πράττειν.* Zeno sagte schon sehr zutreffend: *διὰ τοῦτο δύο ὦτα ἔχομεν, στόμα δὲ ἕν, ἵνα πλείω μὲν ἀκούωμεν, ἧττονα δὲ λέγωμεν*: und Cleobulus mahnt sehr verständig: *φιλήκοον εἶναι μᾶλλον ἢ φιλόλαλον.* Diese allgemeine Sentenz will nun aber schwerlich Jakobus in dieser Weite und

Breite seinen Lesern zu Gemüthe führen; er würde ja so selbst den Zusammenhang in seinem Brief vernichten: er will jedenfalls, dass sie sich diese allgemeine Sentenz als Christen *ad notam* nehmen, dass sie diesen Satz, in welchem die allgemeine Lebenserfahrung aller Geschlechter und Zeiten sich ausspricht, für ihr christliches Leben sich zur Norm dienen lassen. Wenn jeder Mensch — es ist zu *πᾶς ἄνθρωπος* nichts hinzuzudenken, kein *ὑμῶν* oder *ἡμῶν*, wozu Semler, Hottinger u. A. die grösste Lust verspürten — sich merken soll: *ἔστω ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*: so soll der Christ, diese *ἀπαρχή τῶν κτισμάτων*, in ganz besonderem Masse das beherzigen: und wenn jeder Mensch schnell hören soll auf das Wort, das ein weiser Mann ihm sagt, wie schnell muss der Christ erst hören auf das Wort, welches an ihn sich richtet. Dieses Wort ist ja *λόγος ἀληθείας*. Es wird nicht gerade gebilligt werden können, dass Estius, Gataker, Gomarus, Piscator, Hornejus, Rosenmüller, Pott, Hottinger, Gebser, de Wette, Wiesinger u. A. gleich zu *ἀκοῦσαι* ergänzen *τὸν λόγον ἀληθείας*: allein das Richtige haben sie doch getroffen, denn jene sollen diese allgemeine Mahnung sich selbst praktisch so auslegen, dass sie mit Lust und Eifer dem Worte Gottes Gehör schenken, so ganz richtig Heisen *(generalia axiomata, quibus specialia sua Iacobus superstruit)*, Schulthess, Schneckenburger, Theile, Huther. So schnell der Mensch zum Hören alles dess, was wohllautet, sein soll, so langsam soll er aber zum Reden sein. Jesus Sirach mahnt schon 4, 23: *μὴ γίνου ταχὺς ἐν τῇ γλώσσῃ σου* und Barnabas warnt in seinem Briefe c. 19: *οὐκ ἔσῃ πρόγλωσσος, παγὶς γὰρ στόμα θανάτου*. Es ist die Frage, in wie fern sich die Christen diess allgemein gehaltene Wort aneignen sollen. Augustinus *quaest. III ad Dulcicium*, Beda, Nösselt, Pott, Augusti, Hottinger finden hier eine Abmahnung vor vorzeitigem, voreiligem Lehren. Hottinger sagt nicht übel: i. e. *διδάσκειν, ut saepe vide Marc. 2, 2. Act. 5, 20, 40. bene paraphrasis Semleriana: tardum et minime praecipitem ad loquendum de rebus, quas nondum recte didicit. namque istum docendi pruritum inter Christianos eo tempore invaluisse intelligimus e 3, 1. quod mirandum est minime, quum in omni doctrinae novitate, ferventibus discentium studiis, plurimos praeter rem sese doctores ingerere omni temporum historia docetur.* Andere lassen sich diese Mahnung nicht auf die Lehrenden, sondern auf die Lernenden beziehen: sie sollen nach Stolz nicht ihren Lehrern widersprechen, nicht mit ihnen disputiren und dergl. mehr; nach Baumgarten sich genau überlegen, was sie auf die Aeusserungen, Urtheile und Lästerungen ihrer Widersacher antworten wollen. Andere glauben, der Apostel warne, ja nicht vorschnell über Gott zu reden, so sagt Bengel: *ut nil loquatur contra Deum 1, 13, nec sinistre de Deo, 3, 1—13*, oder Gott drein zu reden, wenn er zu uns spricht, so versteht es Calvin, der vortrefflich sagt: *quoniam autem dum nimium sapere nobis videmur, non sustinemus placide loquentem audire Deum, sed nostra festinantia quodammodo abrumpimus eius sermonem: silentium apostolus nobis imperat. et certe nemo umquam bonus erit Dei discipulus, nisi qui siliendo eum audiet. non imperat tamen Pythagoricae scholae silentium, ne sit fas inquirere quoties discere cupimus, quod est utile cognitu: sed tantum vult proterviam nostram corripere, ne sicut fieri solet, intempestive obstrepamus Deo: et quamdiu sacrum os habet apertum, illi animos auresque nostras aperiamus, non autem occupemus ipsi loqui.* Luther bezieht die Warnung auf das Reden wider Gott und die Menschen: „lasset euch sagen, durch

Gottes Wort vermahnen, strafen und trösten, da seid schnell zu und nicht bereden, bald zu murren, fluchen und schelten wider Gott und Menschen." Dem Worte der Wahrheit sollen wir uns schnell und dauernd hingeben, wir sollen ja nicht wähnen, dass wir nichts mehr zu hören, nichts mehr zu lernen brauchten, dass wir nun selber das Wort der Wahrheit, das wir gehört haben, reden könnten. Man muss dem Worte, welches in unsere Herzen hineingepflanzt werden soll, Zeit und Raum lassen, dass es sich einwurzeln, festsetzen und einwohnen kann bei uns: der Herr selbst hat seine Apostel nicht nach dem ersten Jahre, das sie bei ihm zugebracht hatten, ausgesandt in alle Welt, drei volle Jahre mussten sie sich im heiligen Schweigen üben und dem Worte stille halten, dass es sein Heilswerk an ihren Seelen ausrichte. Wer zu schnell redet, der redet Thorheit, Unverstand, was weder Gott noch den Menschen frommt. Wie thöricht redete nicht Petrus, als er vorschnell Matth. 16, 22 drein redet: Herr schone deiner selbst, das widerfahre dir nur nicht: wie scharf wies Christus ihn zu Recht: hebe dich, Satan, von mir, du bist mir ärgerlich; denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. V. 23. Wie verfehlte er sich, als er betheuerte: wenn sie auch Alle sich an dir ärgerten, so will ich mich doch nimmermehr ärgern! Matth. 26, 33. Huther und Wiesinger finden in dem dritten Satze: *βραδὺς εἰς ὀργήν* den Schlüssel zu diesem Worte, sie behaupten, Jakobus warne nur vor dem Worte, welches der Zorn, der feindlich-leidenschaftliche Eifer aus uns heraus treibt, und finden hier eine Warnung vor dem Erbfehler der Erweckten, bei denen es nicht zu einer richtigen Wiedergeburt gekommen ist, vor dem Alles Bekritteln- und Meisternwollen, vor der Verdammungs- und Verketzerungssucht der Andern. Allein, wenn es auch wahr ist, dass Jakobus bei seinen Lesern diese bösen Untugenden wahrgenommen, wie er ja dieselben 3, 13 ff. alles Ernstes straft, so nöthigt hier doch nichts das Reden nur in der Richtung auf unseren Nächsten hin sich zu denken. Man wird doch auch V. 13 nicht übersehen dürfen: der ganze Zusammenhang unserer Stelle, denn die ganze Passage ist ja eine gründliche Widerlegung jenes Wortes: *ἀπὸ τοῦ θεοῦ πειράζομαι*, führt darauf hin, dass hier eine Warnung vor jedem unüberlegten, voreiligen. unfertigen Reden ertheilt wird. Wenn Jakobus zum Schluss nun sagt: *βραδὺς εἰς ὀργήν*, so wird man hierin nicht irgend welche Vertheidigung des Zornes erblicken dürfen, weder schnell noch langsam soll man *εἰς ὀργήν* gerathen, der Zorn soll bei dem Christen gar nicht mehr sein. Gut bemerkt Hornejus: *ita iubet tardos ad iram esse, ut ab ea nos prorsus retrahat:* besser aber erinnert Huther daran, dass wir hier eine sprüchwörtliche Redensart vor uns haben, in welchen häufig der Sinn über den Buchstaben, über den eigentlichen und nächsten Begriff des Wortes hinausgeht. Was der Apostel nun hier für eine Art *ὀργή* meine, darüber sind die Ausleger sehr wenig einig. Die Einen, welche die vorhergehende Warnung auf Lehrer bezogen, sagen mit Hottinger: *intelligendum de contentionibus ac dissidiis doctorum, propter doctrinae diversitatem sibi mutuo irascentium: de qua re multus est apostolus; infr. 3, 13 seq. itaque ὀργή hic idem fuerit, quod ibi ζῆλον πικρὸν καὶ ἐριθείαν vocat.* Andere lassen den Zorn wider Gott sich wenden, so Gebser, nach welchem Jakobus seine Leser warnt, dass sie ja nicht wegen der Verfolgungen, die ihnen aus ihrem Christenstande erwachsen sind, wider Gott murren; Bengel hatte beide Auffassungen schon verbunden: *tardus ad*

iram sive impatientiam erga Deum, iracundiam erga proximum. Huther will wieder diese Combination nicht gelten lassen: diese ὀργή soll der fleischliche Eifer, der den Nächsten meistern will, sein, dessen Frucht nicht die εἰρήνη, sondern die ἀκαταστασία 3, 16 ist. Allein der Zusammenhang scheint mir auf eine andre Auffassung hinzuweisen: gleich V. 21 ermahnt Jakobus ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον: man beachte doch das Zeitwort. Nicht in Sanftmuth bewahren oder bethätigen, sondern in Sanftmuth sollen wir das Wort der Wahrheit aufnehmen: der dort vorgesetzte Partizipialsatz deckt auf, was geschehen muss, wenn wir das Wort in Sanftmuth aufnehmen wollen, wir müssen nämlich die Sünde ablegen. Die Sünde, welche in uns ist, wehrt sich gegen dieses Wort der Wahrheit, denn dasselbe geht ihr hart zu Leibe und verfolgt sie bis in den letzten Schlupfwinkel hinein, um sie völlig zu tödten. Gegen das scharfe, zweischneidige Schwert, das durchdringet, bis dass es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein und ein Richter ist der Gedanken und Sinne des Herzens, gegen dieses lebendige und kräftige Wort Gottes geräth der natürliche Mensch in dem Hörer in Aufregung und Bewegung, er wird voll Unwillen und Aerger, voll Ungeduld und Zorn. Es verletzt ihn, und er fährt auf: es lässt ihm keine Ruhe und je weniger es ihm möglich ist, wider den Stachel zu löcken, desto grösser wird der Grimm und Groll wider diesen Peiniger in dem Herzen. Luther versteht dieses Wort ebenso, er sagt: „darum heisst er bald hernach, das Wort mit Sanftmuth annehmen, dass wir nicht dawider zürnen, so wir dadurch gestraft werden oder ungeduldig werden und murren, ob wir etwas darob müssen leiden.“ Aehnlich auch Calvin: *iram quoque damnari puto, quatenus audientiam, quam sibi Deus fieri postulat, quasi tumultuando perturbat vel impedit: neque enim Deus nisi sedato animo audiri potest. ideo addit, quamdiu ira regnum habet, non esse locum Dei iustitiae. denique, nisi facessat contentionis fervor, numquam Deo praestabimus illam silentii moderationem, de qua nuper locutus est.* Ich will nicht behaupten, dass Jakobus bloss vor dem Zürnen auf das Wort Gottes warnt, glaube aber doch, dass in den Zusammenhang viel mehr dieses Zürnen hineinpasst, als jenes Zürnen auf den Bruder, der unser Wort nicht aufnehmen will. Denn es handelt sich hier lediglich um die Annahme des Wortes Gottes von unserer Seite. *Rarior tacendi virtus est quam loquendi,* sagt *Ambrosius. quam plures,* sagt er *de off. 1, 2, 5, vidi loquendo peccatum incidisse, vix quemquam tacendo: ideoque tacere nosse quam loqui, difficilius est. scio loqui plerosque, cum tacere nesciant. rarum est, tacere quemquam, cum sibi loqui nihil prosit, sapiens est ergo, qui novit tacere.*

V. 20. Denn des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist.

Da Alles darauf ankommt, dass wir nicht unwillig, zornig werden, wenn Gottes Wort uns scharf zusetzt, so verstärkt Jakobus die Ermahnung: βραδὺς εἰς ὀργήν durch diese Erklärung: ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται, wie wohl mit Schulthess, Lachmann und Buttmann nach den besten Handschriften statt des recipirten κατεργάζεται zu lesen ist. Der ὀργὴ ἀνδρὸς wird die δικαιοσύνη θεοῦ entgegengesetzt und rund ausgesprochen, dass sie sich gegenseitig ausschliessen. Der Zorn wird hier aber dem Manne beigelegt, nicht im Gegensatze zu dem Kinde, was Thomas Aquinas meint: *ira fortis, et deliberate non dicit pueri, qui cito transit,*

oder zu dem Weibe, was Bengel annimmt, *sexus virilis maxime iram alit, 1. Tim. 2, 8, actionesque eius vel iustae vel iniustae latius patent*, sondern weil er der natürliche Repräsentant des menschlichen Geschlechtes überhaupt ist, wesshalb Luther mit seiner Uebersetzung das Richtige getroffen hat. Schade, dass er die Gegenüberstellung von *ὀργὴ ἀνδρός* und *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht stärker markirt hat, übrigens übersetzt er den letzten Begriff ganz richtig. Auf keinen Fall ist hier *δικαιοσύνη θεοῦ* in dem specifisch paulinischen Sinne zu nehmen; es redet ja Jakobus hier, welcher unter der *δικαιοσύνη θεοῦ* die Rechtbeschaffenheit vor Gott, das Rechtthun versteht, es ist diese *δικαιοσύνη* gleich *τὸ δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, so schon Luther, Calvin, Beza, Piscator, Hornejus, Wolf, de Wette, Gebser, Theile, Huther u. A. Der Zornmüthige trifft nie das, was vor Gott recht und wohlgefällig ist: ganz ausser unserem Texte liegt v. Hofmann's und Wiesinger's Auslegung, dass der Zornige bei Anderen die *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht bewirke; es handelt sich hier eben gar nicht um die Seligkeit anderer Seelen, sondern um die Seligkeit der eigenen Seele.

V. 21. Darum so leget ab alle Unsauberkeit und Fülle der Bosheit und nehmet das Wort, das in euch gepflanzt ist, mit Sanftmuth an, welches kann eure Seelen selig machen.

Concludit iam, sagt Calvin, *qualiter recipiendus sit sermo vitae* und zwar folgert er aus V. 20, dass das Wort mit Sanftmuth anzunehmen sei. Er setzt aber diesem Imperative einen Participialsatz vor, denn das Feld, in welches etwas hineingepflanzt werden soll, muss vorher sorgfältigst von allem Unkraut und Dornengesträuch gereinigt werden, damit ja nicht die Pflanze, welche dem Acker anvertraut wird, zu Schaden komme. Wenn es nun auch nicht möglich ist, das Herz erst völlig zu reinigen, sondern das Wort fort und fort hineingepflanzt werden muss in das Herz, welches noch mit der Sünde behaftet ist, so muss doch wenigstens der Entschluss gefasst sein, der Sünde abzusagen. Als solche, welche ablegen *πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας*, sollen wir das Wort der Wahrheit annehmen. Das mit *ἀποθέμενοι* angedeutete Bild bedarf keiner Erklärung weiter: die heilige Schrift stellt Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vielfach als ein Kleid vor, welches der Mensch an- oder ablegt. Aeltere Ausleger, wie z. B. Oecumenius, Theophylactus, und auch spätere, wie z. B. Calvin, Hornejus, Heisen, Storr, Rosenmüller, Gebser u. A., nehmen *ῥυπαρίαν* und *περισσείαν κακίας* für selbstständige, einander coordinirte Begriffe. Im Neuen Testamente kommt *ῥυπαρία* nicht wieder vor, das Adjektiv *ῥυπαρός* steht hier 2, 2 *ῥύπος* 1 Petr. 3, 21, *ῥυποῦν* Apoc. 22, 11: es bedeutet Schmutz, Unsauberkeit, wie die Sünde, weil sie das Gewissen des Menschen befleckt und seine ganze Erscheinung vor den Leuten verunziert, in allen Sprachen versinnbildlicht wird. Viele haben nun diesen allgemeinen Begriff „Unsauberkeit" näher bestimmen wollen und so versteht Storr, welchem Schulthess sich im Ganzen anschliesst, unter *ῥυπαρία* den schmutzigen Geiz, Gebser die Sorge für das Zeitliche, Habsucht und Geiz, Laurentius die Hurerei, die den eigenen Leib verunreinigt, Heisen jede Unmässigkeit, Schwelgerei und Leichtfertigkeit. Allein da hier mit keiner Silbe diese Unsauberkeit näher definirt worden ist, darf man sich das auch nicht unterfangen. Nicht bloss die Unsauberkeit, sondern auch *περισσείαν*, wozu aus dem Vorhergehenden *πᾶσαν* zu ergänzen ist, *κακίας* sollen wir ablegen, denn das *καί* ist nicht als ein epexegetisches mit Schneckenburger

zu betrachten. Sehr verschieden ist *περισσεία* hier verstanden worden: Aretius, Beza, Piscator, Er. Schmid u. A. verstehen darunter die *excrementa*: Grotius, Hammond, Clericus, Spener gar das *praeputium* und verweisen auf Coloss. 2, 11; Lösner, Heisen, Hottinger, Pott, Schneckenburger, Kern, de Wette u. A. Auswuchs, geile Triebe, unfruchtbare Ranken; Schulthess die *luxuria*; Küttner, Michaelis, Augusti, Gebser u. A. die *residua* aus dem früheren Leben, da das Evangelium noch nicht eingepflanzt war. Allein es liegt gar kein Grund vor, *περισσεία* hier in einem anderen Sinne als sonst in dem Neuen Testamente zu nehmen: Röm. 5, 17. 2 Cor. 8, 2. 10, 15 bedeutet es Reichlichkeit, Ueberfluss, Ueberschwang. Diese Bedeutung wird auch hier dem Worte mit Theile, Wiesinger, Huther beizulegen sein. Worin sie reich, überflüssig reich sind, gibt der Genitiv *κακίας* an: auch über den Sinn dieses Wortes streitet man sich. Die gewöhnliche, ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes ist vielen Auslegern in ihrem Gedankenkreise hier sehr unbequem, sie verengen deshalb den Begriff nach Wohlgefallen. Rosenmüller legt *κακία* durch *morositas* aus, Wiesinger durch *ὀργή*, Pott, Hottinger und Huther durch Gehässigkeit. Allein was berechtigt diese Ausleger zu dieser Beschränkung des Begriffs *κακία*, welches den Gegensatz zu *ἀρετή* bildet und jede Vitiosität unter sich befasst? Die Ausleger, welche diesen weiten und breiten Begriff des Wortes verengen, thun dieses ihrer falschen Auffassung des ganzen Textes zu lieb. Hier soll der Apostel schon die Vorkommnisse in der Gemeinde im Auge haben, auf welche sein Brief erst später im 3. Kapitel übergeht. Allein der Gedankengang des Jakobus ist ein ganz anderer. Dem Worte: *ἀπὸ τοῦ θεοῦ πειράζομαι* stellt er entgegen, dass die eigene Lust den Tod zeugt, Gott aber zum Leben zeugt durch sein Wort und daran schliesst sich die Ausführung, was wir zu thun haben, dass dieses Wort uns zum Leben bringen kann. Dieses Wort wäre nicht nöthig, wenn wir nicht Sünder wären: wir müssen wiedergeboren werden durch dasselbe. Es muss ein Neues in uns werden und darum muss von dem Alten nicht nur dieses und jenes Stück weggeschafft werden, sondern Alles und Jedes, was zu unserem alten Wesen gehört, muss abgethan werden. Soll dieses Wort uns selig machen, so gilt es, dass wir Alles, was uns unselig macht, von uns ausstossen. Es erhellt hieraus, dass man die Worte *πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας* nicht willkürlich verengen darf: jene Gehässigkeit ist nur ein Stück dieser *κακία*, aber alle *κακία* muss aus den Herzen heraus. Die *κακία* wird durch die beiden Hauptwörter schärfer gezeichnet, als es durch die Zuordnung der entsprechenden Adjektive geschehen wäre. Die Adjektive sind mit Substantiven vertauscht, um ihnen mehr Nachdruck zu verschaffen: der Scholiast bei Matthaei sagt richtig: *ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας τὴν ἁμαρτίαν τὴν ῥυπαίνουσαν τὸν ἄνθρωπον φησίν, τὴν ὡς περιττὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν.* Der Sünde, welche uns anklebt, sollen wir an's Leben gehen, damit wir zum wahrhaftigen Leben gelangen. Das Wort aber der Wahrheit ist es, durch welches der lebendige Gott uns zum Leben zeugt: daher heisst die Mahnung: *ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον.* Bedeutungsvoll steht *ἐν πραΰτητι* voran: das Wort kann nicht in uns hinein, kann uns nicht durchdringen, uns nicht zum Leben zeugen, wenn wir es nicht *ἐν πραΰτητι* aufnehmen. Nach Huther will Jakobus damit sagen, dass sie das Wort nicht aufnehmen sollen, um es als eine Waffe der Gehässigkeit (der Verdammungssucht etc.) zu gebrauchen, die

πραΰτης soll also die liebreiche, sanftmüthige Gesinnung gegen den Nächsten bezeichnen. Allein Jakobus sagt nicht, wie sie mit dem Worte, welches sie aufgenommen haben, hernach umspringen sollen, sondern, wie sie dieses Wort bei sich aufzunehmen haben: es muss diese πραΰτης sich also auf das Wort selbst beziehen, gegen dieses Wort sollen sie diese Sanftmuth erweisen, sanftmüthig sollen sie sich gegen dieses Wort verhalten. Grotius, Rosenmüller, Hottinger fassen es in dieser Richtung: *docili animo:* Calvin hatte aber schon besser gesagt: *quo verbo significat modestiam et facilitatem mentis ad discendum compositae, qualem Jesajas 57, 15 describit, quum dicit: super quem requiescet spiritus meus nisi super humilem et quietum? hinc fit, ut tam pauci in Dei schola proficiant, quia vix centesimus quisque spiritus sui ferociam deponit, ut se Deo comiter subiiciat: sed omnes fere elati et refractarii accedunt. nos vero, si cupimus esse viva Dei plantatio, subigendis in humilitatem nostris ingeniis demus operam, ut tamquam agni nos a pastore nostro regi sinamus.* Gebser legt es mit Bescheidenheit aus, welche die Wohlthaten des Christenthums dankbar anerkennt. Allein die πραΰτης bildet den Gegensatz zur ὀργή, zur ὀργιλότης und wir finden daher hier besser diese Mahnung: das Wort, welches ihr aufnehmen sollt, fegt alle Unsauberkeit und Fülle der Bosheit aus, es kommt mit einem scharfen Besen und kann nicht schonen, da haltet nur dem Worte stille, werdet nicht ungeberdig, wenn es ernst und drohend zu euch spricht, nicht unwillig, wenn es euch hart und streng anfasst, nicht zornig, wenn es euch offen in's Gesicht sagt, dass neugeboren werden muss, wer in das Reich Gottes kommen will. Mit stillem, ergebenem, durch nichts zu verbitterndem Sinne soll nun aufgenommen werden ὁ ἔμφυτος λόγος. An dem ἔμφυτος ist in keiner Weise zu künsteln: es heisst weder *verbum, quod implantatur,* noch *quod implantandum est,* sondern *verbum, quod implantatum est,* und diess lässt sich nicht in dem Context so auflösen, wie Calvin es thut, *ita suscipite, ut vere inseratur,* sondern das Wort (und dieses Wort kann weder die angeborene Vernunft, der λόγος in dem Menschen sein, was Oecumenius, Theophylactus und Schulthess meinen, der erstere sagt: τὸν διακριτικὸν τοῦ βελτίονος, καὶ τοῦ χείρονος καθ' ὅ καὶ λογικοὶ ἐσμὲν καὶ λεγόμεθα, noch das innere Licht, was die Mystiker hier suchen und finden, sondern nur λόγος ἀληθείας sein, was Beda, Luther, Zwingli, Calvin, Hornejus, Bengel, Hottinger und die neueren Ausleger alle gutheissen), welches schon bei ihnen, d. h. in dem Kreise, in welchem sie leben, oder was unstreitig noch besser ist, in ihnen schon gepflanzt ist, sollen sie mit Sanftmuth aufnehmen. Es scheint hier ein Widerspruch sich zu ergeben: es soll aufgenommen werden, was ihnen schon eingepflanzt ist: allein bei näherer Betrachtung verschwindet jeder Schein eines Widerspruches. Das Wort ist unsren Herzen eingepflanzt wie eine Pflanze, welche von Aussen her in den Boden gesteckt wird und nun mit diesem Boden zusammenwachsen soll: nimmt der Boden, spröde und hart, die ihm eingepflanzte Pflanze nicht auf, so verdirbt dieselbe unrettbar. Das Wort kommt als ein fremdes Element, als das Princip eines neuen Lebens in unsre Herzen; das Element will nicht in dem Aggregatzustande verharren, sondern uns sich assimiliren, das neue Princip will je länger desto mehr uns ganz und gar durchdringen und verklären. Geben wir uns dem Neuen, das von Aussen her uns nahe gebracht worden ist, nicht hin, so kann es in uns nichts wirken. Und nicht gleichgültig ist

es, ob du diesem Worte dich zornmüthig entgegensetzest, oder es sanftmüthig in dein Herz aufnimmst, dieser λόγος ist ja einer, der die Seelen selig machen kann. Ich glaube nicht, dass Jakobus mit diesem Zusatz eine Impotenz dieses λόγος ἔμφυτος aufdecken will, dass er nämlich nur uns selig machen kann, wenn wir das Unsere dabei thun, wie Calvin es schon fasst: *magnificum coelestis doctrinae encomium, quod certam ex eo salutem consequimur. est autem additum, ut sermonem illum instar thesauri incomparabilis et expetere et amare et magnificare discamus. est ergo acris ad castigandam nostram ignaviam stimulus, sermonem, cui solemus tam negligenter aures praebere, salutis nostrae esse causam.* Wiesinger betont auch diese blosse Potentialität: aber schwerlich will Jakobus hier diess zur Anerkennung bringen. Er will im Gegentheil die Kraft, die Energie dieses Wortes betonen. Gottes Wort ist Gottes Kraft: Gottes Wort ist ein heilkräftiges Mittel. Schliessen wir mit einem Worte aus Zwingli's Commentare: *epilogus est superiorum, quae de gratuita Dei bonitate per Christum coeperat. habet autem metaphoram, non invenustam, sumtam ab agricolatione. qui semina terrae mandant curant, ut habeant arvum lapidibus et sentibus ceterisque sordibus repurgatum, quo felicius deinde quae seminata sunt, proveniant. animus hominis mundanis cupidatibus infectus et obsitus, semen coelestis verbi aut non recipit aut receptum suffocat, ut ad iustam frugem non perveniat. iubet ergo repurgare pectus ob omni sorde, ab omni superfluitate, ut semen divini verbi locum habeat et fructum ferat: ac si diceret: scio quam imbecille, quam immundum et curiosum animal sit homo, quam habeat immundas cogitationes, quam multa loquatur superflue et inaniter, quam scire multa desideret, imo quam multa scire se putet, quamque sibi in his omnibus placeat, quam ceteros despiciat et a nemine doceri velit, sed hae sunt sordes et excrementa quaedam carnis, quas deponere et eiicere oportet, ut mens evangelici sermonis capax fiat, qui si in penetralia et sulcos pectoris semel iactus et insitus fuerit, non solum fructum optimum edet, sed et potis est servare animas vestras. divinus spiritus in corpore peccatis subdito non habitat, animum tranquillum, mansuetum et serenum amat. tempestatem ergo et turbam irae et omnium cupiditatum ex animo propellite et inserite semen divini verbi, quod insitum mentes vestras consolari, erigere, tranquillare, firmare, certas reddere aeternumque beare potest. si cui placet, totum quod hactenus dictum est, ad murmuratores ingratos et impatientes homines referre, nihil ineptum fortasse committet. erit enim sententia diversa, adversa minime. quum Deus hominem variis afflictionibus aggreditur, in igne adversitatis probaturus, mox indignatur, commovetur et ira percillitur, caro, resilit, iugum domini abiicit et manum domini effugere conatur. nec lingua interim cessat, sed laxis habenis in praeceps fertur, sententiae domini reclamat, consilium Dei salutare spernit, murmurat, blasphemat, maledicit et pectoris iram palam evomit, clamoribus omnia implet, quaerit consilium, praesidium et consolationem non apud Deum, sed apud creaturas, non convertitur ad percutientem se, non laudat nec gratias agit, non agnoscit beneficium Dei, sed de domini voluntate et providentia temere et curiosius disputat contra eos, qui ad patientiam ex divinis literis hortantur, pugnat et pertinaciter contendit. haec dum aguntur, operanti domino resistitur, impeditur opus Dei, quod hominis causa susceptum erat, violatur sabbatum, quo ab operibus suis homo cessare iubetur, fraudatur homo corona, quae manet eos, qui ex pugna victores evadunt, reiicitur culpa in Deum, ommis*

boni fontem et autorem, non admittitur, at obruitur semen Dei salvificum, non agnoscitur donum Dei, quod perficit nos, nec voluntas eius bona et bene placens. monet ergo, ut, hac carnis contumacia et immunditia posita, aditum et locum faciamus verbo et consilio domini, quo nos salvare decrevit, agnoscamus optimi patris nostri voluntatem, qui per crucem nos ad filii imaginem reformat, fidem nostram probat et corroborat, a terrenis avocat ad coelestia, totosque nos in se trahit et sibi unit, ut ipse sit omnia in omnibus.

---

2. Der Sonntag Rogate.

Jacobi 1, 22—27.

Auf das Engste schliesst sich diese Epistel an die vorhergehende an: mahnt jene, das Wort Gottes in der rechten Weise anzunehmen, so ruft diese uns zu: werdet aber Thäter des Wortes und nicht Hörer allein, damit ihr euch selbst betrüget. Praktisch, auf das Leben abzielend, ein Lebensprincip ist unser Glaube: das in uns eingepflanzte Wort macht unsre Seelen nur dann selig, wenn wir dieses Wort uns gesagt sein lassen und zu unsres Lebens Norm machen. Das Reich Gottes besteht ja nicht in Worten, sondern in der Kraft, in der Beweisung des Geistes und der Kraft in dem Leben.

V. 22. Werdet aber Thäter des Wortes, nicht Hörer allein, damit ihr euch selbst betrüget.

Schulthess (*γιν. non fieri, sed ut plurimum in N. T. se gerere, praestare, ut supra v. 12.* Matth. 5, 45. 6, 16. 10, 16. 18, 3 etc.), Kern, Huther u. A. halten es mit Luther, welcher *γίνεσθε* mit „seid" überträgt: es ist aber auch nicht der mindeste Grund vorhanden, hier *γίνεσθαι* in einem andern, als seinem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Semler, Winer, Meyer, de Wette, Wiesinger, Theile sagen: werdet aber, und der Erstere bemerkt gleich dazu: *γίνεσθε secum fert successionem perpectuam horum exercitiorum* und der Letzte: *paulo definitius ac gravius quam ἔστε sive ἔσεσθε. censuit certe nondum esse sive (si mitigare cohortationem voluisset) nondum satis esse.* Dass es den Lesern dieses Briefes noch sehr an dem Thun, an dem Erfüllen des Wortes gebrach, ersehen wir aus jedem Kapitel mehrfach; sie sind Hörer, und zwar recht vergessliche Hörer des Wortes. Was sie noch nicht sind, das aber können sie noch werden, wenn sie nur recht ernstlich wollen. *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου.* Thäter des Wortes sollen sie werden; welches Wortes ist nicht angegeben, es fehlt selbst vor *λόγου* der bestimmte Artikel. Allein in der Gemeinde gibt es nur einen *λόγος*, welchen man zu hören bekommt und den man sich zur Richtschnur für das Leben nehmen soll, dieser *λόγος* ist jener *ἔμφυτος λόγος, ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς,* jener *λόγος ἀληθείας.* Dieser *λόγος* ist nicht das Werk ihres Geistes, daher kann *ποιητὴς λόγου* hier unmöglich das bedeuten, was es bei einem klassischen griechischen Schriftsteller bedeuten würde: Urheber des Wortes, Geber des Gesetzes, denn in dem Folgenden wird der Begriff *λόγος* ohne Umstände mit dem andern *νόμος* vertauscht, sondern es wird damit

derjenige, welcher das Wort, beziehungsweise das Gesetz erfüllt, bezeichnet. Jakobus hätte schreiben können: *ποιεῖτε λόγον*, aber er zieht diese Umschreibung: *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου* vor, denn, merkt Theile ganz richtig an: *substantiva plus sonant quam participia ποιοῦντες et ἀκούοντες, nempe continuum studium.* Das, was das Wort sagt, sollen die Leser dieses Briefes thun: dieses Wort, was sie in der Gemeinde hören, ist nicht das mosaische Gesetz, was Schulthess' Meinung ist, dieses haben sie mit denen, aus welchen sie ausgegangen sind, um eine christliche Gemeinde zu bilden, gemein: das Wort, welches sie als seine lieben Brüder hören, ist das Wort, welches ihm, dem Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi, befohlen ist, das Wort von dem, der ihre Seelen selig macht, das Evangelium. Dieses Evangelium ist allerdings in erster Linie die Botschaft von der heilsamen Gnade Gottes in Christo Jesu, die Verkündigung der grossen Heilsthaten, aber in zweiter Linie doch auch ein Wort, welches wir thun sollen, eine Vorschrift, ein Gesetz, welches ausgegeben wird. Denn diese Heilsbotschaft fordert von uns ein entsprechendes Verhalten; ohne eine bestimmte sittliche That können wir dieses Wort nicht annehmen, ohne ein bestimmtes sittliches Thun können wir dieses Wort auch nicht bewahren. Thut Busse: so predigt der Vorläufer des Herrn und Paulus mahnt (1 Tim. 3, 9), das Geheimniss des Glaubens in reinem Gewissen zu haben. Thäter des Wortes sollen wir werden, und nicht bloss Hörer; *ἀκροατής* bezeichnet sonst bei den Klassikern einen aufmerksamen Hörer, hier aber, wie auch Röm. 2, 13, steht es ohne diesen Nebensinn von demjenigen, welcher nichts weiter thut, als hört. Thun wir das Wort nicht, wollen wir es bloss hören, so betrügen wir uns selbst. Es ist ja wohl möglich, mit Semler, Rosenmüller, Augusti, Gebser, Schneckenburger, Kern u. A. dieses *παραλογιζόμενοι ἑαυτούς* mit *ἀκροαταί* zu verbinden: besser ist es aber unbedingt, diesen Participialsatz, was Luther, Zwingli, Beza, Piscator, Pott, Schulthess, Theile, de Wette, Wiesinger, Huther schon empfohlen haben, auf das in *γίνεσθε* verborgene Subjekt zu beziehen. Wer da meint, dass es mit dem blossen Hören des Wortes schon gut sei, der macht falsche Schlüsse, verrechnet sich, betrügt sich selbst. Aber das Menschenherz, welches von Andern nicht hintergangen sein will, hintergeht sich selbst so gerne geflissentlich: es redet sich ein, wenn es das seligmachende Wort Gottes höre, wenn es von dem Evangelium eine gewisse Kenntniss habe, so könne es nicht fehlen. Wie ernst hat der Herr doch schon Luc. 11, 28 gerufen: ja selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren, und Joh. 13, 17: so ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr es thut: mit welchen erschütternden Gleichnissen schliesst er nicht seine Bergpredigt ab! Was haben diese Warnungen gefruchtet? Wie die Juden wähnten, dass sie gerecht seien, wenn sie das Gesetz auch nur hörten (Röm. 2, 13), so glaubten gar Viele in der Gemeinde, das blosse Hören des Evangeliums mache schon selig. Der alte Wahn ist noch nicht vergangen: was hat es denn gefruchtet, dass Calvin zu dieser Stelle schreibt: *summa est dandam, esse operam, ut radices agat in nobis verbum Domini, quo postea fructificet.* Zwingli hatte vordem schon geklagt: *multi sunt, qui evangelium ita ediscunt, ut vel memoriter teneant, de Christo egregie disserunt, cantillant etiam suavissime, legunt quotidie, audiunt quotidie, docent etiam ceteros, sed vim et spiritum evangelii nunquam delibarunt. Christus nec hic, nec illic est: ad eos venit, qui eum amant, in eis habitat, qui praecepta eius servant.* Und ist es heute anders?

Damals wollte man das Wort doch immer noch hören: wie Viele wollen aber heut zu Tage das Wort auch nicht ein Mal mehr hören!

V. 23. Denn so jemand ist ein Hörer des Wortes, und nicht ein Thäter, der ist gleich einem Manne, der sein leibliches Angesicht im Spiegel beschauet.

Elegans similitudo, sagt Calvin, *qua breviter significat: nihil prodesse quae auditu modo, non autem interiore cordis affectu percipitur doctrina, quia mox evanescit.* Die Vergleichung wird mit ὅτι eingeleitet, dasselbe steht nicht, wie Pott noch meinte, überflüssiger Weise, sondern es begründet die vorstehende Ermahnung. Ein Hörer des Wortes, welcher nicht auch ein Thäter desselben ist, dieser gleicht ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ; an ἀνδρί ist ebenso wenig wie an κατανοοῦντι zu künsteln. Der Mann steht hier nicht in geschlechtlichem Unterschiede zu dem Weibe, welches an dem Spiegel nicht so schnell vorbeigeht als der Mann, sondern wie V. 8 und 20, als Repräsentant des menschlichen Geschlechtes, also gleich ἄνθρωπος, welches V. 7 synonym mit ἀνήρ steht. Hornejus, Semler, Rosenmüller, Pott, Gebser u. A. haben dem κατανοεῖν die Bedeutung: etwas flüchtig ansehen; aufoctroiirt: was jedoch eine Vergewaltigung an der Etymologie des Wortes und an dem Sprachgebrauche ist, wie Huther richtig bemerkt. Dass dieses Ansehen ein sehr kurzes, vorübergehendes war, erhellt aus dem, was weiter von diesem zum Beispiel aufgegriffenen Menschen erzählt wird: er beschaute in einem Spiegel cf. zu 1 Kor. 13, 12 τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ. Baumgarten, Pott, Hensler, Schneckenburger nehmen hier τὸ πρόσωπον = die ganze Gestalt: allein diess geht nicht an, ein Mal waren die Spiegel der Alten nicht so gross, dass sie, wenn man sich über sie bückte, die ganze Person vom Scheitel bis zu dem Fusse reflektiren konnten, und dann hätten diese Beschauer sich erst entkleiden müssen, wenn sie in ihrem Spiegel ihre Gestalt hätten betrachten wollen. Es steht ja bei πρόσωπον der Genitiv τῆς γενέσεως: γένεσις ist aber nicht, wie Baumgarten angibt, das natürliche Leben, sondern wie Knapp, Hottinger, Gebser, Kern, Theile, de Wette, Huther, Wiesinger behaupten, die *nativitas.* Hiernach ist τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ das Angesicht, was ein Mensch durch seine natürliche Geburt besitzt, *facies nativa.*

V. 24. Denn er beschauet sich und gehet davon und von Stund an vergisst er, wie er gestaltet war.

Das Bild in V. 23 wird jetzt näher erläutert, d. h. aus den allgemeinen Umrissen herausgenommen und genauer ausgeführt. Es ist unter jenem Menschen, der in einem Spiegel sein leibliches Angesicht beschaut, ein solcher verstanden, welche κατενόησεν ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθε καὶ εὐθέως ἐπελάθετο, ὁποῖος ἦν. Die Aoriste und das Perfektum sind, sagt Winer S. 249, nicht für das Präsens gesetzt, sondern der V. 23 beispielsweise erwähnte Fall wird als thatsächlich genommen und der Apostel fällt in den Ton der Erzählung. Offenbar nimmt κατενόησε γὰρ ἑαυτόν das ἀνδρὶ κατανοοῦντι wieder auf und ebenso sicher ist es, dass der Accent auf den Sätzen καὶ ἀπελήλυθε καὶ εὐθεὼς ἐπελάθετο ruht. Dieser mit einem blossen Hörer des Wortes verglichene Beschauer seiner selbst in einem Spiegel verweilt nicht vor dem Spiegel, um sein Bild genau zu erforschen und sich einzuprägen, sondern sobald als er sein Bild geschaut hat, tritt er von dem Spiegel weg und es erfüllt sich an ihm das Wort: aus den

Augen aus dem Sinn. Er geht dahin und hat in demselben Augenblicke auch vergessen, wie beschaffen er sich in dem Spiegel gesehen hat.

Das Bild sowohl, als auch die Ermahnung, welche diese Stelle enthält, finden wir auch bei den Alten. Bias verwerthet schon den Spiegel zu einer sittlichen Mahnung: *θεώρει ὥςπερ ἐν κατόπτρῳ τὰς ἑαυτοῦ πράξεις, ἵνα τὰς μὲν καλὰς ἐπικοσμῇς, τὰς δὲ αἰσχρὰς καλύπτῃς.* Schön sagt *Seneca, natur. quaest. 1, 27, 4: inventa sunt specula, ut homo ipse se nosset. multa ex hoc consequuntur: primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium: formosus, ut vitaret infamiam, deformis, ut sciret redimendum esse virtutibus, quicquid corpori deesset, iuvenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi, senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret: ad hoc rerum natura facultatem nobis dedit nosmet ipsos videndi.* Ebenso treffend schreibt er *de ira 2, 36, ff.: quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum. perturbavit illos tanta mutatio sui. velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se: et quantulum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat. animus si ostendi et si in ulla materia perlucere possit, intuentis nos confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus. — speculo quidem neminem deterritum ab ira credis? quid ergo? qui ad speculum venerat, ut se mutaret, iam mutaverat.*

Auch zu der Mahnung, das Gute nicht bloss zu hören, zu wissen, sondern auch zu thun, finden wir bei den Alten Parallelen. Seneca schreibt *epist. III, 3, 15: hoc enim turpissimum est, quod nobis obiici solet, verba nos philosophiae, non opera tractare.* Er ermahnt daher *ep. XVIII, 5, 35: illud admones, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas, quae mox in rem transferantur: sic ista ediscamus, ut quae fuerint verba, sint opera:* und sagt in demselben Brief recht bekümmert § 6 ff.: *quidam veniunt, ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. magnam hanc auditorum partem videbis, cui philosophi schola diversorium otii sit. non id agunt, ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem vitae accipiant, qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur.* Gellius erzählt in den *noctes atticae 17, 19: Favorinum ego audivi dicere, Epictetum philosophum dixisse, plerosque istos, qui philosophari videntur, philosophos esse huiuscemodi ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν: id significat, factis procul, verbis tenus.*

Gehen wir nun auf das Bild in unsrer Stelle näher ein, so ist das Wort Gottes mit einem Spiegel verglichen, welcher ein Bild wiederstrahlt. Viele lassen aus dem Worte Gottes dem hineinschauenden Menschen das Bild Gottes entgegentreten, so z. B. Calvin, welcher bemerkt: *est quidem coelestis doctrina speculum, in quo se Deus conspiciendum nobis offert: sed ita, ut in eius imaginem transfiguremur, sicut ait Paulus 2 Cor. 3, 18.* Allein das Wort ist doch nicht ein solcher Zauberspiegel, dass es dem Menschen, welcher sich über ihn bückt, um sein Bild in ihm zu sehen, ein anderes Bild zeigte. Der Mann im Gleichniss sah sein eigenes Bild und so zeigt auch der Spiegel des Wortes dem Menschen sein eigenes Bild und nicht das Bild eines anderen Wesens. Gottes Wort zeigt dem Menschen, wie er, der Mensch, selbst beschaffen ist. Wenn da nun Theophylactus,

welchem später Schulthess wieder zugestimmt hat, angibt, dass der Spiegel des Wortes dem Menschen ein doppeltes Bild zeige, das Bild seines factischen Zustandes und das Bild seiner idealen Vollendung, *διὰ γὰρ τοῦ νόμου μανθάνομεν οἷος γεγόναμεν καὶ κατανοοῦμεν, οἵους γενομένους ὁ πνευματικὸς ἀποτελεῖ νόμος διὰ τοῦ λούτρου τῆς παλιγγενεσίας*, so ist auch diese Erklärung, welche darin das Richtige trifft, dass das Bild des Menschen aus dem Spiegel hervortritt, nicht zu billigen: der Spiegel zeigt dem Menschen nicht zwei oder gar drei Angesichter, weder sein Gesicht in der Vergangenheit, noch sein mögliches Gesicht in der Zukunft, sondern das Gesicht, wie es in dem Augenblicke ist, da er in den Spiegel hineinblickt. Man ist nun versucht, dem *πρόσωπον τῆς γενέσεως* entsprechend, das Bild in dem Spiegel als Bild des Menschen, wie er durch seine Geburt ist, also des natürlichen Menschen zu fassen, allein Huther macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Verfasser nicht zu Heiden, sondern zu Christen redet, dass also, wenn sie in den Spiegel hineinblicken, derselbe ihnen durchaus nicht das Bild eines bloss natürlichen Menschen zeigen kann. Ihre sittliche Beschaffenheit, ihren wahren Zustand erkennen die Hörer des Wortes wohl aus dem Worte Gottes — es ist unnöthig, mit Wolf, Pott, Schulthess an Flecken zu denken, welche ihnen der Spiegel in ihrem Gesichte zeigt, welche sie aber zu beseitigen vergessen: sie nehmen sich wahr, wie sie gerade sind, da sie aber von dem Hören nicht zu einem entsprechenden Handeln fortschreiten, so bleibt Alles bei dem Alten.

V. 25. Wer aber hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei beharret und ist nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein Thäter des Wortes, derselbe wird selig sein in seiner That.

Wenn der blosse Hörer von seinem Hören keinen Gewinn hat, so hat derjenige, welcher das Wort hört und thut, davon den grössten Segen. Dem blossen Hörer wird hier das Bild des Menschen entgegengesetzt, welcher ein Thäter des Wortes und nicht ein Hörer allein ist. Es ist von den Auslegern schon längst bemerkt worden, wie genau diese Zeichnung dem Charakterbilde eines blossen Hörers nachgebildet ist. Das *παρακύψας εἰς νόμον κτλ.* entspricht dem *κατενόησε*, *παραμείνας* dem *ἀπελήλυθε* und der *ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς* dem *ἐπελάθετο*. Ueber den Bau des ganzen Satzes sagt Huther sehr wahr: „der Satz besteht aus einer einfachen Zusammenfügung von Subjekt und Prädikat, indem *γενόμενος* nicht in das *verbum finitum γίνεται* (Pott) aufzulösen ist; das Prädikat fängt, nachdem das Subjekt mit *οὗτος* durch das zweite wieder aufgenommen wird (= *hic inquam*), mit *μακάριος* an; so dienen die Worte *οὐκ ἀκροατὴς — ἔργου* nur zur genaueren Bestimmung des Subjektes, indem dadurch der *παρακύψας — καὶ παραμείνας* näher beschrieben wird; sie beginnen also nicht den Nachsatz oder Hauptsatz, als wollte Jakobus hier im Gegensatze zu V. 24 zeigen, dass es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun (und damit) zur Seligkeit des Thuns komme (gegen Wiesinger); wäre diess seine Absicht gewesen, so hätte er statt des Particips *γενόμενος* das *verbum finitum* und nach *ἔργου* ein *καί* setzen müssen. Das Subjekt ist demnach: wer aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit hineinschaute und dabei verharrte, nicht ein vergesslicher Hörer geworden, sondern ein Thäter des Werkes, dieser u. s. w.“ Der Mensch, welcher hier geschildert wird, stellt sich von Anfang an schon ganz anders zu dem Worte; während jener

blosse Hörer nichts weiter that, als dass er in den Spiegel ein Mal hineinblickte, so rückt sich dieser Thäter des Wortes den Spiegel selbst erst zurecht und stellt sich dann selbst vor den Spiegel und bückt sich über ihn, um nichts Andres als sein Angesicht und dieses so genau, wie nur irgend möglich, zu beschauen. Hottinger sagt: *παρακύπτειν significat, corpore incurvato inspicere, uti faciunt, qui adtentius aliquid considerant. vide Luc. 24, 12 (Joh. 20, 5. 11), 1 Petr. 1, 12*: und ihm stimmen Theile, Wiesinger, Huther mit Recht bei. Jakobus setzt nun hier an die Stelle des Spiegels gleich das, was die Stelle des Spiegels vertreten soll, die *res significata*. Dieser Mann beugt sich über *εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας*. Dass dieser *νόμος* nicht das mosaische Gesetz sein kann, was seltsamer Weise Bengel annimmt, versteht sich von selbst, denn wäre das Gesetz dieses, so hätte Jakobus kein Christ zu werden brauchen: dieser *νόμος* kann aber auch nicht, was Schulthess meint, die *lex naturalis* sein, denn wenn diese zur Freiheit führt, wozu dann überhaupt noch eine Offenbarung. Dieser *νόμος* muss der *λόγος ἀληθείας*, der *λόγος ἔμφυτος* selber sein: nicht der ganze *λόγος* ist *νόμος*, das Evangelium löst sich nicht *pure* in eine vollkommene Ethik auf, wohl aber beeinflusst dieses Wort unser sittliches Verhalten, es ist ein neues Lebensprincip und schreibt uns daher auch neue Lebensnormen vor. Dieses, unser sittliches Leben neugestaltende Evangelium ist der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*. Es geht nicht an das Adjektiv *τέλειος* und die adjektivische Zufügung *ὁ τῆς ἐλευθερίας* so zu betrachten, dass hiermit das Gesetz erstens als das vollkommene und zweitens als das der Freiheit bestimmt würde: hätte dieses geschehen sollen, so würde zum wenigsten ein *καὶ* vor *ὁ τῆς* zu lesen sein. Die Vollkommenheit dieses Gesetzes besteht darin, dass es ein Gesetz der Freiheit ist: in dieser freimachenden Kraft des Gesetzes besteht seine Vollkommenheit. Der Ausdruck *νόμος* ist in Rücksicht auf den *νόμος* gewählt, welchen die Leser dieses Briefes früher als den Spiegel verehrten, welcher ihnen ihre Gestalt zeigte und sie zu einem sittlichen Handeln anreizte, also auf das mosaische Gesetz, und die Prädicirung dieses neuen *νόμος* als eines *τῆς ἐλευθερίας* kann sich auch nur auf dasselbe beziehen. Es ist hier an sehr Verschiedenes gedacht worden. Schon Oecumenius und Theophylactus fassen diese Charakterisirung in Bezug auf die ceremoniellen Gebote des Alten Testamentes, welche Paulus Gal. 5, 1 einen *ζυγὸς δουλείας* nennt. Oecumenius schreibt zu dieser Stelle: *εἰπὼν νόμον τέλειον ἐπήνεγκε τὸν τῆς ἐλευθερίας. τὴν ἐλευθερίαν ἐπίσημον αὐτοῦ ποιούμενος. ὁ γὰρ κατὰ Χριστὸν νόμος, τῆς περὶ πᾶν τὸ σαρκικὸν ἀπαλλάξας δουλείας, σαββατισμῶν καὶ περιτομῆς καὶ τῆς περὶ τοὺς ἄλλους ἁγνισμοὺς λατρείας, ἐν ἐλευθερίᾳ τούτων καὶ ἀνέσει τὸν προσιόντα καθέστησιν. καὶ διὰ τὸ ἐλευθέριον καὶ τὸ ἀπὸ τῆς ἐλευθερίας ἡδὺ καὶ προσεκτικὸν εἰργάσατο τοῦτον καὶ τῆς λυμαινομένης ἅπασι τοῖς καλοῖς ἀπήλλαξεν ἐπιλησμονῆς*. Neuerdings haben Augusti, Pott, Hottinger, de Wette wieder diese Ansicht vertreten. Allein wie Jakobus in seiner klassischen Rede Act. 15 nie das mosaische Gesetz als ein Joch und den Stand unter demselben als eine Knechtschaft bezeichnet, so findet sich auch in seinem Brief keine Spur solch' einer Anschauung. Er schrieb zudem an Judenchristen, welche noch vielfach an die Satzungen Mosis sich hielten, sollte er diesen gegenüber das Gesetz in dieser ganz unmotivirten Weise angreifen? Viele aber denken richtiger daran, dass das Evangelium nicht wie das Gesetz gebietet

und durch Drohungen zum Gehorsam zwingt, sondern sich so den Herzen einpflanzt, dass dieselben aus eignem Antriebe alle Gebote erfüllen. Oecumenius hat hierauf auch schon hingewiesen, Erasmus sagt: *evangelicae doctrinae speculum non ostendit naevos aut tubera corporis, sed omnes animi tui morbos tibi ponit ob oculos, nec solum ostendit, verum etiam medetur. lex mosaica magis prodebat animi mala, quam sanabat: erat enim lex imperfecta et magis metu deterrebat a malis, quam efficiebat, ut homines sponte recta sequerentur. at evangelica lex per caritatem a volentibus ac liberis plus impetrat, quam extorquebat illa, et quod incipit, perficit; quum illa nihil ad perfectum adduxerit.* Aehnlich auch Calvin. Diese Wahrheit, dass das Gesetz des Alten Testamentes durch das Evangelium, wo dasselbe nämlich im Glauben aufgenommen wird, von den steinernen Tafeln abgenommen und auf die fleischernen Tafeln des Herzens als *motus proprius*, als *lex viva* übertragen wird, finden mit Recht hier die neueren Ausleger wie Gebser, Kern, Schneckenburger, Wiesinger, Huther, Fronmüller. Derselbe Ausdruck kommt übrigens in demselben Sinne 2, 12 wieder vor.

Aber es genügt nicht, sich neben das Gesetz der Freiheit zu stellen und in einen hellen Spiegel, sich niederbückend, hineinzuschauen, man muss auch dabei verharren, nicht wie jener erste Beschauer fortgehen: καὶ παραμείνας fügt Jakobus mit Bedacht hinzu. Dieser Zusatz wird von Schneckenburger, welchem Kern folgt, falsch aufgefasst: παραμένειν soll hier nämlich nicht die Beobachtung, die Erfüllung des Gesetzes aussagen, sondern das Verweilen, das Verharren in der Selbstbeschauung. Hottinger sagt schon ganz richtig: *non obiter ac negligenter doctrinam percipiens, ut, qui speculum inspiciens, haud cogitat, quem usum illud praestet, sed in illa contemplanda assiduus.* Cornelius a Lapide führt und begründet diese Auffassung so weiter aus: *et permanserit in ea: eam assidue contemplando, meditando et opere exercendo. hoc enim in scriptura significat manere in lege, in Deo, in Christo, nimirum iugiter meditari et facere ea, quae lex, Deus et Christus iubent.* Jedoch möchte es wohlgethan sein, die Worte *opere exercendo, facere ea, quae etc.* zu streichen, denn da vorher nur von einem Hineinschauen in den Spiegel des Wortes die Rede war, so kann sich dieses Dabeiverharren doch nur anf dieses Hineinschauen beziehen. Wer ein rechter Thäter des Wortes sein will, der darf ja nicht glauben, dass es genüge ein Mal recht tief in das Gesetz der Freiheit hineingeschaut zu haben; er muss im Gegentheil immer wieder in diesen Spiegel hineinschauen, denn je länger man in ihn hineinschaut, desto deutlicher erkennt man das Bild, welches er reflektirt. Dieser in den Spiegel Hineinschauende und dabei Verharrende wird nicht ein ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, ein Hörer, dem die ἐπιλησμονή, — ein ἅπαξ λεγόμενον im Neuen Testamente, Sirach 11, 27, findet es sich noch ein Mal — eignet, dessen charakteristischer Zug die Vergesslichkeit ist, sondern ein ποιητὴς ἔργου. Es wäre der Genitiv bei ποιητής wohl nicht nöthig gewesen, denn ποιητής bezeichnet ja schon einen Werkthätigen, einen Handelnden: es soll aber der in ποιητής schon ausgesprochene Begriff noch betont, noch verstärkt werden. Der Genitiv des Singularis lässt sich weder mit Grotius so auslegen, *singulare pro plurali, effector eorum operum, quae evangelica lex exigit,* noch auch mit Kern so fassen, dass damit das ἔργον τέλειον V. 4 wieder aufgenommen wird; ganz ähnlich wie Fichte von der Thathandlung

redet, um den Begriff der Handlung noch mehr hervorzuheben, so meint es Jakobus hier mit seinem ποιητὴς ἔργου. Dieser Mann bringt es in der That zu einem Werke, geht von dem Schauen, Ueberlegen u. s. w. entschieden zur Thathandlung über. So Gebser, Theile, Wiesinger, Huther. Und wer sich so beschaut, der hat von seinem richtigen Verhalten den seligsten Gewinn: οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. Ein solcher Mann wird selig, es soll damit nicht ausgesagt werden, dass ihn, nachdem er so gethan, so gelebt hat, dermaleinst die Seligkeit erwartet; ἔσται ist hier mit Kern, Huther u. A. daraus zu erklären, dass Jakobus seine Leser ermahnt und mithin das ihnen vor die Augen rückt, was, wenn sie auf sein Wort hören, unfehlbar eintreten wird: ein solcher wird schon *in vita sua,* mit Schneckenburger zu sprechen, selig sein und zwar nicht διὰ τὴν ποίησιν, wie Grotius *(hic valet ob actionem)* meint, sondern ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ. Wieder steht hier ein ἅπαξ λεγόμενον — nämlich ποίησις: es steht absichtlich und konnte nicht durch ἔργον vertreten werden. Hätte der Verfasser gesagt ἐν τῷ ἔργῳ, so konnte er dahin verstanden werden, dass dieser Mensch sich selig fühlt, wenn er auf sein vollendetes Werk zurückschaut: er will aber aussagen, dass er sich schon in der Ausrichtung seines Werkes, und der Handlung selbst selig weiss. Von einer Verdienstlichkeit der ποίησις ist hier ebenso wenig die Rede, als von einer Nachfolge der Seligkeit auf diese ποίησις; dieses Handeln und diese Seligkeit, dieses Thun und diese Empfindung, dieser innere Zustand sind mit und in einander. Der Christ ist nur selig in seinem Gotte: dieses sittliche Handeln aber versiegelt es ihm, dass er in Gott lebt, dass er sich in der lebendigsten Gemeinschaft mit Gott befindet. Er handelt ja jetzt nicht mehr aus äusserem Zwang, sondern aus innerem Antrieb, aus reiner, freier Liebe zu Gott und seinem königlichen Gesetz: und sein Handeln scheitert nicht mehr an der sittlichen Ohnmacht, an der anklebenden Sünde, die den Tod gebieret: er hat bei seinem Handeln das Bewusstsein, dass er lebt, dass er durch das Wort der Wahrheit gezeugt ist nach Gottes Willen, dass seines Lebens Ursprung und Kraft in Gott ruht.

V. 26. So aber sich jemand unter euch lässt dünken, er diene Gott, indem er seine Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz verführet, dess Gottesdienst ist eitel.

Scriptura sancta sit tibi tamquam speculum, schreibt Augustinus *serm. 49, speculum hoc habet splendorem non mendacem, splendorem non adulantem, nullius personae amantem. formosus es, formosum te ibi vides: foedus es, foedum te ibi vides. sed cum foedus accesseris et foedum te ibi videris, noli accusare speculum: ad te redi, non te fallit speculum, tu te noli fallere.* Nur zu leicht betrügt sich der Mensch und da Gott mit uns durch das Wort handelt, so liegt die Versuchung für den Menschen sehr nahe, dass er meinet, wenn er mit seinen Worten, mit seinem Munde Gott diene, so sei diess schon der rechte Gottesdienst. Jakobus warnt vor einem Maulchristenthum: nicht Reden will Gott von uns hören, sondern Thaten will er sehen. Wenn jemand δοκεῖ nicht *videtur,* wie Calvin, Gataker, Theile u. A. übersetzen, auch nicht, wie Hottinger und Schulthess wollen, sich brüstet, sondern, wie Luther schon ganz richtig es wiedergibt, sich dünken lässt, von sich meint, θρῆσκος εἶναι: dieses Adjektiv kommt sonst, wie Hottinger schon bemerkt hat, in dem Neuen Testamente nicht mehr vor, auch nicht bei den Klassikern. Theile legt diesem Worte den Sinn

unter: *religiosus, singulatim cuius nimia, nimis externa est religio, superstitiosus:* allein diess ist ebenso willkürlich als die Annahme Schneckenburger's, dass dieser Fromme seine Frömmigkeit in den Reinigungen nach Weise der Juden suche. Ein *θρῆσκος* ist nicht identisch mit einem *εὐσεβής*, denn die *θρησκεία* ist die äussere Gottesverehrung, der Gottesdienst, die sichtbare Gottesfurcht, während die *εὐσέβεια* auch die Herzensfrömmigkeit befasst. Wer also von sich hält, dass er ein Diener Gottes unter euch sei, *μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὑτοῦ, ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὑτοῦ.* Das Particip lässt sich verschieden fassen, man kann es mit „indem" und mit „obgleich" auflösen, die meisten Ausleger ziehen mit Kern, de Wette, Theile die letztere Fassung vor, Andere wie Brückner, Huther entscheiden sich für die erstere. Die Uebertragung durch „obgleich" geht aber nicht, weil, wie Huther richtig anmerkt, hier dann jede Andeutung fehlte, wohinein diese Leute ihre *θρησκεία* setzen und, fügen wir hinzu, weil es nicht statthaft ist den ersten Participialsatz mit obgleich und den andern mit „indem" zu erschliessen. Da nun der zweite sich durchaus nicht mit „obgleich" übersetzen lässt, so muss der erste Participialsatz auch mit „indem" umschrieben werden. Dieser Thäter des Wortes nach seinen eigenen Gedanken dient Gott damit, meint Gott einen wahrhaftigen Gottesdienst zu erweisen dadurch, dass er seine Zunge nicht im Zaume hält; er ist vielmehr der Ansicht, dass sein massloses, voreiliges, unbändiges, verkehrtes Reden ein rechter Gottesdienst sei. Es ist von Jakobus nicht angegeben, in welches Reden dieser Schwätzer seinen Gottesdienst verlegt. Ganz verkehrt aber ist es, wenn man dieses ungezügelte Reden als ein Reden, Murren wider Gott versteht, was Gebser's Meinung ist — wie kann aber solch' ein Reden wider Gott, solch' ein Schmähen und Lästern des Allerhöchsten auch nur den Schein einer *θρησκεία* erhalten? Andere beziehen dieses Nichtzügelnkönnen der Zunge auf das Sichherzudrängen zum Lehren, auf diese unreife Lust, ehe man selbst unterwiesen worden ist, Andere unterweisen zu wollen; Semler, Pott, Hottinger, Brückner u. A. so. In diesem Ansichreissen des Lehramtes oder, genauer gesagt, des Strafamtes, denn sie wollen das Lehramt nur handhaben, um sich als Meister und Richter auf den Stuhl setzen zu können, kommt aber nur bei Einzelnen die Lust zum Durchbruch, welche dem natürlichen Menschen eigen ist, Andre richten und verdammen zu wollen. Und da hier nicht von verkehrtem Gottesdienste der Lehrer, sondern überhaupt von verkehrtem Gottesdienste die Rede ist, so bleibt man besser bei diesem allgemeinen Gedanken stehen, welcher dem Calvin schon vorschwebte. *Nunc in iis etiam*, sagt er, *qui se legis factores esse prae se ferunt, vitium, quo laborant communiter hypocritae, reprehendit: nempe linguae proterviam ad detrahendum. ante hac de linguae continentia aliquid attigit: sed alio fine. nam tunc iubebat silentium nos praestare Deo, quo essemus ad discendum melius compositi. iam aliud tractat: ne maledicendo linguam exerceant fideles. porro hoc vitium nominatim oportuit taxari, quum de legis observatione sermo esset. nam qui crassiora vitia exuerunt, huic morbo sunt ut plurimum obnoxii. qui neque adulter erit, neque fur, neque ebriosus, quin potius externa sanctimoniae specie fulgebit, aliorum famam lacerando se iactabit, zeli quidem praetextu, sed obtrectandi libidine. proinde hic veros Dei cultores discernere voluit ab hypocritis, qui pharisaico supercilio ita turgent, ut laudem captent ex aliorum omnium sugillatione.* Diejenigen, bei welchen die Wiedergeburt nicht zum

Austrag gekommen ist, suchen das, was ihnen fehlt, dadurch zu verbergen, dass sie, statt durch Werke barmherziger Liebe und durch Reinigung ihrer eigenen Herzen ihr Christenthum zu beweisen, mit scharfen Reden gegen Andere die Ehre ihres angeblichen Herrn vertheidigen. Das ätzende Gift, in welches ihre Worte getaucht sind, beweist, wie wenig sie von dem Geiste dessen haben, welcher sanftmüthig und von Herzen demüthig war und dessen Stimme man nicht hörte auf der Gasse. Wer da nun meint, Gott zu dienen, indem er mit scharfen Worten, mit bittern Reden loszieht gegen die Andern, an welchen er irgend einen Mangel erblickt hat, der betrügt damit sein eigen Herz. Mit Recht tadelt Calvin schon des Erasmus Uebersetzung des *ἀπατῶν* mit *sinit aberrare:* er sieht nicht bloss zu, wie sein Herz abirrt, sondern er, der seiner Zunge so die Zügel schiessen lässt in dem Wahne, Gott damit einen rechten Dienst zu leisten, führt sein Herz damit ganz von dem Wege zum Heile ab. Der Schwerpunkt in dem Christenleben ruht nicht in der Erkenntniss, in der Züchtigung, in der Zurechtstellung Andrer, sondern in der Selbsterkenntniss, in der Selbstzucht, in der Reformation des eigenen Wesens. Wer aber mit seiner Zunge über Andere sich hermacht, verliert sich selbst ganz aus dem Auge, *τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.* Wie der Sabbath nicht um Gottes willen, sondern um des Menschen willen eingesetzt ist, so ist auch der Gottesdienst nicht um Gottes willen da, denn Gott bedarf nicht, dass ihm von Menschenhänden gedienet werde, sondern um des Menschen willen, um des feiernden Menschen willen. Was hat aber ein solcher mit seinen Worten ausschliesslich oder vornehmlich Gott dienender Mensch davon für einen Gewinn? Er hat nicht nur nicht keinen Gewinn davon, sondern positiv noch den allergrössten Schaden: er redet sich, indem er als ein Zelote für Gott und seinen Dienst zu eifern meint, immer mehr ein, ein lebendiger, wahrhaftiger Christ zu sein und bringt sich mit seinem Reden, weil es, um Eindruck zu machen, immer schärfer, giftiger, liebloser werden muss, um den letzten Rest des Christenthums. Aber *μάταιος* besagt nicht bloss *effectu carens,* was Baumgarten, Schulthess u. A. meinen, sondern auch, dass diese *θρησκεία* ohne innere Wahrheit, ohne wirklichen Gehalt ist. Gotte will dieser Schwätzer und Eiferer dienen und er dient nur sich selbst; denn seinen eigenen Ruhm sucht er, mit seinem Reden will er sich als einen ausserordentlich Frommen erweisen. Er predigt auf Andre ein und predigt das Wort nicht sich selbst: er straft Andre unerbittlich und will sich selbst nicht prüfen. Ein tönendes Erz, eine klingende Schelle ist er und weiter nichts. *In epilogo*, sagt Zwingli, *breviter et summatim vitium vanitatis et hypocriseos perstringit. videtur autem sub uno vitio caetera omnia comprehendisse, qui mos Hebraeis familiaris est: quasi diceret quicunque metuens Dei et mandatorum eius observans esse velit et unum aliquod vitium habet, quo sibi indulgeat, et hoc sibi licere putet, is sese decipit et seducit. nemo ergo sibi vel in minimo indulgeat. qui enim minima negligit, in magna saepe praelabitur vitia, et qui sibi in parvis indulget, securitate noxia paulatim maxima quaeque obrepere sinit. — lingua membrum est parvum quidem, at ingentia et nocentissima patrat, si non diligenti custodia coërceatur. linguae petulantia animum vanum et corruptum indicat. non est ergo, quod religiosum et pium quis se existimet, qui et linguam habet vanam et cor turpibus cogitationibus infectum.* Mehrere Ausleger sind dem Reformator darin gefolgt, dass sie zu den Participial-

sätzen ein *exempli gratia* ergänzen, so Rosenmüller, Theile u. A.: allein nicht ein beliebiges Exempel verkehrten Gottesdienstes will Jakobus hier anführen, sondern den falschen Gottesdienst, welchen die Leser seines Briefes Gott darbrachten, auf das Ernsteste strafen. Denn sie glaubten Gott damit zu dienen, ja dienen zu müssen, dass sie ihrer Zunge keinen Zaum anlegten, sondern ihr gestatteten, sich in blindem Eifer, voll gehässiger Leidenschaft über Andere herzumachen.

V. 27. Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater ist der: die Wittwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und sich von der Welt unbefleckt behalten.

Quia dixerat, sagt der ehrwürdige Beda, *factorem operis beatum in facto suo futurum, nunc quae facta maxime Deo placeant, dixit, misericordia scilicet et innocentia.* Ganz richtig, der *θρησκεία μάταιος* wird jetzt die *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος* entgegengesetzt: dem gottmissfälligen der gottwohlgefällige Gottesdienst, d. h. die praktische Aeusserung, die thatsächliche Erweisung der Frömmigkeit. Dem Adjektive *μάταιος* stehen hier zwei Adjektive *καθαρός καὶ ἀμίαντος* entgegen und es entsteht die Frage, ob durch diese beiden Adjektive zwei verschiedene Charakterzüge an diesem rechten Gottesdienste hervorgehoben werden, oder ob sie nur dazu dienen, einen und denselben Begriff auszudrücken und durch Verdoppelung zu verstärken. Bengel fasst diese beiden Adjektive als sinnverschieden: *munda et immaculata*, bemerkt er, *ex amore puro fluens, et a mundi sordibus remota*: Baumgarten: innerlich aufrichtig — äusserlich rechtmässig. Wir können es nur billigen, dass spätere Ausleger Baumgarten's Ansicht beseitigt und sich an Bengel angeschlossen haben, so Knapp, Grashof, Wiesinger. Allein beide Adjektive sind nicht sinnverschieden, sondern sinnverwandt: *καθαρός* ist derjenige, welcher sich sowohl von eigener Befleckung, als auch vom Beflecktwerden durch Andere und Anderes bewahrt. Es schliesst also *καθαρός* den Begriff *ἀμίαντος* in sich und es wird demnach durch die Hinzufügung des zweiten Adjektivs nicht etwas Neues beigebracht, sondern nur betont, dass der an sich reine Gottesdienst sich auch von aller, von Aussen her kommenden Verunreinigung rein erhält. Der Gottesdienst ist ein schlechthin reiner und unbefleckter, wenn er darin besteht, was der Nachsatz gleich angibt: Jakobus fügt absichtlich aber noch *παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί* hinzu. Sehr gut bemerkt Kern, dass hierdurch die Bezeichnung des wahren, seinem Begriffe vollkommen entsprechenden Gottesdienstes besonders noch namhaft gemacht werde. Das Urtheil Gottes sei ja das absolut wahre. Ihm geben Wiesinger und Huther auch ihren Beifall zu erkennen. Es ist aber nicht zu übersehen, es steht hier nicht einfach *παρὰ τῷ θεῷ*, sondern dabei die Epexegese *καὶ πατρί*. Es wird dadurch Gott nicht, was Hottinger, Gebser und Schulthess noch wähnten, als der Vater aller Menschen, sondern in erster Instanz als der Vater unseres Herrn Jesu Christi beschrieben, wodurch mit an seine heilsame Gnade erinnert wird. Der Gott, welcher in dem tiefsten Grunde seines Wesens die Liebe als sein köstlichstes Gut hegt, soll der Gegenstand unseres Gottesdienstes sein. Ist aber der Gott, welchem wir dienen, der Gott der Liebe, so versteht es sich von selbst, dass wir ihm nur in der Liebe, durch Opfer der Liebe, in Werken und im Geiste der Liebe dienen können. Unser Gottesdienst gilt nur vor Gott dem Vater, wenn er Darstellung unserer Liebe, wenn er ein Dienst reiner und unverfälschter Liebe ist. Der reine und unbefleckte

Gottesdienst besteht nun nach Jakobus in diesen beiden Stücken: *ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.* Ich möchte nicht mit Huther sagen, dass der Inhalt des reinen und unbefleckten Gottesdienstes in den folgenden Infinitivsätzen nach seiner positiven und negativen Seite hin angegeben sei, denn diess ist doch ein bloss formeller Unterschied: es soll hier aber der Gottesdienst nach seinem Inhalte offenbar gekennzeichnet werden. Wer Gott dienen will, diene Gott an und in seinem Nächsten — unsere Gottesliebe soll sich als Nächstenliebe erweisen — und er diene Gott an und in sich selbst, an und in seinem eigenen Leibe und Geiste: Wetstein hat diess schon richtig eingesehen und mit seiner kurzen Bemerkung: *erga alios — erga se ipsum:* angedeutet. Nachdrucksvoll wird *ἐπισκέπτεσθαι* vorangestellt: diess Wort, dem hebräischen פָּקַד entsprechend, heisst jemanden besuchen, Einsicht nehmen, es kann eine Heimsuchung mit Gericht, aber auch eine Heimsuchung der Gnade bedeuten, hier steht es wie Matth. 25, 36. 43. Luc. 1, 68. 78. 7, 16. Hebr. 2, 6 in diesem guten Sinne. Als Freunde, als Diener des Gottes der Liebe soll der Christ *visitare cum consilio, solatio, beneficio, etiam sua sponte,* wie Bengel sich ausdrückt, die Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal. Es ist wohl Spielerei, wenn man hier die Vorausstellung des Wortes: *ὀρφανούς*: daraus mit Huther erklärt, dass Gott als der Vater eben erst prädicirt war und den Waisenkindern ihr Vater auf Erden fehlt: in dem Alten Testamente stehen bald die Waisen vor den Wittwen, bald die Wittwen vor den Waisen. Wenn man nach einem Grunde sucht für die Bevorzugung der Waisen, so möchte dieser am Besten wohl darin gefunden werden, dass die Wittwe, weil sie erwachsen ist, sich selbst eher helfen kann wie jene geilende Wittwe in der Stadt, Luc. 18, 3 ff., die Waisen aber, weil sie als Waisen**kinder** gedacht werden, noch nicht selbst für sich auftreten können: sie sind die Aermsten, die Verlassensten unter den Armen und Verlassenen. Der Zusatz *ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν* ist nicht müssig: Bengel aber trifft nicht den rechten Punkt mit seiner Nota: *nam si aliis de causis id fiat, non est religio:* er soll gewiss, was Huther meint, angeben, dass es nothwendig ist, sie zu besuchen und was man durch seinen Besuch ihnen bringen soll. Nicht das Neue Testament erst nimmt sich der Wittwen und Waisen energisch an: das Alte Testament thut dieses schon auf das Entschiedenste Ps. 68, 6. 82, 3. Deut. 10, 18. 24, 17. 7, 19. Hiob 27, 15. 31, 16. Jes. 1, 17. Beda bemerkt in Uebereinstimmung mit Oecumenius und Theophylactus: *in eo quod pupillos et viduas in tribulatione eorum visitare iussit, cuncta, quae erga proximum misericorditer agere debemus, insinuat.* So auch Calvin, Morus, Hottinger, Theile, Kern u. A. Allein nothwendig ist es nicht, hier die Setzung der *species pro genere* anzunehmen: Jakobus empfiehlt die Waisen und Wittwen, wahrscheinlich durch ganz besondere Vorkommnisse in dem Kreise derer, an welche sein Brief ergeht, veranlasst, einer ganz besonderen Berücksichtigung: es versteht sich von selbst, dass, wenn wir die Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal nicht verlassen, sondern ihrer uns auf das Wärmste, Anhaltendste und Kräftigste annehmen sollen, jeder, der sich in Trübsal befindet, uns damit auch auf die Seele gebunden ist.

Aber über dem Sorgen für Andere sollen wir die Sorge für uns selbst nicht vernachlässigen und unsere Hauptsorge, unser Gottesdienst an uns selbst soll sein, dass sich ein jeder *ἄψιλον* bewahre *ἀπὸ τοῦ κόσμου.*

Dieser zweite Infinitivsatz ist ohne Verbindungspartikel an den ersten herangeschoben; es soll dadurch, dass er unvermittelt eintritt, der Nachdruck auf ihn gelegt werden. Der *κόσμος*, von dessen Einwirkungen und Verderbnissen wir uns unversehrt erhalten sollen, ist nicht näher bestimmt: es ist daher nicht zu billigen, wenn man diesen ausserordentlich weiten Begriff mit Oecumenius und Theophylactus so fasst: *κόσμον ἐνταῦθα τὸν δημώδη καὶ συρφετὸν ὄχλον ἀκουστέον, τὸν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αυτοῦ φθειρόμενον*, oder mit Hottinger spricht: *τὸν κόσμον idem hic significare puto, quod τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας vocat Paulus ad Tit. 2, 12,* oder mit Schneckenburger an einzelne Dinge in dieser Welt denkt, sofern sie uns zum Bösen reizen. Welt ist diess Alles zusammen; denn Alles, was geschaffen ist und aus der Gemeinschaft mit Gott sich losgerissen hat, begreift die Schrift unter *ὁ κόσμος*. Gott will, wie Paulus Röm. 12, 1 ff. mahnt, unseren Leib und Geist zu seinem Opfer haben.

Dass der thätige Gottesdienst der Liebe der rechte Gottesdienst sei, war den Heiden auch schon offenbar: die Ausleger verweisen zu dem ersten von Jakobus angegebenen Stücke des Gottesdienstes auf ein Wort des Isokrates *ad Nicocl. p. 36: ἡγοῦ τοῦτο εἶναι θῦμα κάλλιστον καὶ θεραπείαν μεγίστην, ἐὰν βέλτιστον καὶ δικαιότατον σεαυτὸν παρέχῃς.* Und dass wir unsere Liebesdienste den Aermsten vor Allem darbieten sollen, sagt Cicero schon *de offic. 1, 15: de collocando beneficio, si cetera paria sunt, hoc maxime officii est, ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari. quod contra fit a plerisque. a quo enim plurimum sperant, etiamsi his ille non eget, ei tamen potissimum inserviunt.* Eine uralte Auslegung dieses zweiseitigen Gottesdienstes finden wir in dem Hirten des Hermas, dort heisst es *lib. II, mand. VIII: quales, inquam, malignitates sunt hae, a quibus abstinere oportet? Audi, inquit: ab adulteriis, ebrietatibus et comessationibus malignis, ab esca nimia, a lautitia et inhonestate, a superbia, ab abnegatione, a mendacio, a detrectatione, a nequitia ficta, a recordatione iniuriae et a fama pessima. haec enim sunt opera iniquitatum, a quibus abstinere oportet servum Dei. qui enim ab iis abstinere non potest, vivere Deo non potest. audi et nunc, inquit, sequentia eorum. et quidem multa sunt adhuc, a quibus abstinere debet servus Dei: a furto, ab abnegatione, a falso testimonio, a cupiditate, a superbia et quaecunque iis similia sunt: videntur ergo tibi haec mala esse, an non? equidem valde mala sunt servis Dei. — a quibus autem non debeas abstinere, audi. ab omnibus bonis operibus noli abstinere, sed fac illa. audi, inquit, virtutem bonorum operum, quae debeas operari, ut salvus esse possis. primum omnium est fides, timor Domini, charitas, concordia, aequitas, veritas, patientia, castitas. iis nihil est melius in vita hominum, qui haec custodierint et fecerint in vita sua. deinde horum sequentia audi. viduis administrare, orphanos et pauperes non despicere et servos Dei ex necessitatibus redimere, hospitalem esse, non contradicere, quietum esse, humillimum fieri omnium hominum, maiores natu colere, studere iustitiae, fraternitatem conservare, contumelias sufferre, aequanimem esse, lapsos a fide non proiicere, sed aequanimes facere, peccantes admonere, debitores non premere et si qua iis similia. videntur tibi haec esse bona, an non? quid enim melius est, inquam, verbis istis?*

II. Die Hauptfeier.

1. Das Himmelfahrtsfest.

Apostelgesch. 1, 1—11.

Evangelium und Epistel dieses festlichen Tages berühren sich auf das Nächste: in beiden Texten wird die Himmelfahrt des Herrn erzählt und zwar nicht ausschliesslich, sondern nur zum Schlusse. Das Evangelium bringt vor der Festgeschichte das Gebot der Predigt des Evangeliums in aller Welt und die Verheissung von allerlei Zeichen, die den Gläubigen folgen sollen: die Epistel bringt auch ein Gebot, nämlich in Jerusalem auf die Gabe des Geistes geduldig zu harren, und auch eine Verheissung, nämlich die der Taufe mit dem heiligen Geiste nicht lange nach diesen Tagen. Der Bericht der Festthatsache harmonirt, nur schliesst unsere Epistel höchst bedeutungsvoll ab mit der Verheissung von der Wiederkunft des Herrn, der aufgefahren ist. Wenn ich mich nicht ganz täusche, so blickt die Epistel weiter als das Evangelium: das Evangelium betrachtet die Himmelfahrt des Herrn nur als die den Fortgang des Reiches Gottes garantirende Thatsache, während unsere Epistel dieselbe als das Siegel der Vollendung dieses Reiches fasst. Das Reich des Herrn, der gen Himmel fährt, hat nicht bloss einen gesegneten Fortgang, sondern gelangt auch dereinst zu seiner herrlichsten Vollendung.

V. 1. Die erste Rede habe ich zwar gethan, o Theophilus; von alle dem, das Jesus anfing, beides, zu thun und zu lehren.

Auf sein Evangelium, denn nichts Anderes kann Lukas unter dem *πρῶτος λόγος*, unter dem ersten Bericht, welchen er schon abgestattet hat, verstehen, lässt er nun in der Apostelgeschichte den zweiten *λόγος* folgen, welcher berichten soll, wie jenes Evangelium nun in die Welt hinausgetragen worden ist: denn es ist nicht bloss interessant zu erkennen, auf welchem Wege, durch welche Personen, unter welchen Umständen das Reich Gottes in der Welt sich ausbreitet und bis zu uns kommt, sondern auch nothwendig. Auf geschichtlichem Wege naht sich uns die Botschaft von dem Glauben, unser Glaube hat keinen sicheren Grund, wenn nicht die rechten, die einzig qualificirten Botschafter und Mittelspersonen ihn uns verkündet haben. So hält es Lukas für nöthig, seinem Theophilus, welchem er das Evangelium schon zugeschrieben hat, einen zweiten Bericht in seiner Apostelgeschichte vorzulegen, welche sehr bezeichnend damit abschliesst, dass Paulus, das auserwählte Rüstzeug Gottes, wenn auch als Gefangener, aber doch immer als ein Zeuge Jesu Christi, nach Italien kommt, wo wir uns jedenfalls den Theophilus zu Hause zu denken haben. In jenem ersten Werke hat Lukas gehandelt *περὶ πάντων, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*. Dass es mit dem *πάντων* nicht so genau zu nehmen ist, versteht sich von selbst, auch ohne die Aeusserung des Johannes 21. 25: es ist populär gesprochen, wie Meyer und de Wette schon sehr richtig bemerken; es soll nur gesagt werden, dass Alles, was in den *λόγος* von Jesus hinein gehört, auf das Vollständigste in jenem *πρῶτος λόγος* zu lesen ist.

Chrysostomus erklärt es etwas anders: *περὶ πάντων — ὡς ἂν εἴποι τις, ἁδρομερῶς καὶ παχυμερῶς*. Der Inhalt des Evangeliums wird in aller Kürze angegeben, es enthält nicht bloss Jesu Thaten und Erlebnisse, die heilige Geschichte, sondern auch Jesu Predigt; die Lehre von dem Reiche Gottes: Christus wird in seinem *ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* darin vor die Augen gemalt. Ich stimme Calvin zu, der da sagt: *hoc vero facere latius patet meo iudicio, nempe ut omnia comprehendat insignia eius facta, quae propria erant eius ministerii: in quibus mors et resurrectio primas tenent. officium enim Messiae non sola doctrina constabat, sed pacificatorem esse oportebat inter Deum et homines, populi redemptorem, regni instauratorem, auctorem aeternae felicitatis. — ita hoc facere ad miracula extenditur, verum ad ea sola restringi non debet. hinc notandum est, qui nudam duntaxat historiae notitiam habent, evangelium minime tenere, nisi accedat doctrinae cognitio, quae fructum gestorum Christi patefaciat. sacer enim hic est nexus, quem abrumpere fas non est. proinde quoties de Christi doctrina fit mentio, discamus, tamquam sigilla adiungere opera, quibus illius veritas sancita fuit et effectus exhibitus. rursus ut fructuosa nobis sit mors Christi et resurrectio, ut etiam usum suum habeant miracula, intenti simus pariter in os loquentis. haec vera est Christianismi regula.* Werk und Wort des Herrn lassen sich schlechterdings nicht trennen: das Werk des Herrn bliebe uns in alle Ewigkeit ein verborgenes Geheimniss, wenn er nicht selbst die Bedeutung seines *ποιεῖν* uns durch das Wort der Lehre erschlossen hätte; und der Herr hätte uns umgekehrt nicht die Erlösung *διδάσκειν* können, wenn er nicht lebend, leidend und sterbend das Werk unserer Erlösung hätte vollbringen wollen. Kein noch so gewaltiges Wort konnte uns erlösen, die Thatsache der Sünde, die Thatsache der Sündenknechtschaft konnte nur praktisch, faktisch beseitigt werden. Lukas schreibt nun aber nicht *περὶ πάντων, ὧν ἐποίησέ τε καὶ ἐδίδαξε*, sondern *ὧν ἤρξατο ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*. Grotius, Calov, Wolf, Valckenaer, Kühnöl erklären freilich das *ἤρξατο* für pleonastisch; allein das ist ein elender Nothbehelf. Das *ἤρξατο* steht hier nicht ohne Sinn. Gewöhnlich erklärt man mit Winer S. 547, Lekebusch, Bisping u. A., dass man mit Verweisung auf 1, 22. Luc. 23, 5. Matth. 20, 8 zu *ἤρξατο* ergänzt „und fortfuhr", allein diess ist reine Willkür. Meyer, welcher früher *ἤρξατο* so erklärte: „Jesus fing an zu thun und zu lehren — und die Apostel setzten diess fort", hat später sich dafür ausgesprochen, dass dasjenige, was Jesus gesagt oder gethan habe, hier lebendig nach seinem Anfangsmoment veranschaulicht werde. Es soll hier dazu dienen, alle die einzelnen Momente und Vorgänge bis zur Himmelfahrt, in welchen Jesus als Thäter und Lehrer aufgetreten ist, aus dem Evangelium in die Erinnerung zurückzurufen. Allein ist dieser Eingang der Apostelgeschichte denn in solcher Lebendigkeit verfasst? Veranschaulicht man mit *περὶ πάντων*? Olshausen, Schneckenburger, Baumgarten behaupten, die ganze Thätigkeit des Herrn bis zur Himmelfahrt werde als ein Anfang seines Wirkens bezeichnet, welches in der Apostelgeschichte weiter beschrieben werde: dort und hier wirke Jesus durch Wort und Werk, dort in eigenster Person, hier durch seine Bevollmächtigten, dort als auf Erden Weilender, hier als der zur Rechten Gottes Erhöhete, dort das Reich begründend, hier das begründete Reich weiterführend. Schwanbeck, Lekebusch, Meyer und Overbeck verwerfen freilich diese Fassung; Meyer betont, dass es dann lauten müsse: *ἤρξατο ποιῶν*

τε καὶ διδάσκων — allein diese Participia würden nur, was er schliesslich selbst zugibt, bei einem Schriftsteller, welcher ein durchaus klassisches Griechisch schreibt, zu erwarten sein; Schwanbeck und Lekebusch wenden weiter ein, dass die Apostelgeschichte das Werk der Apostel nicht unter diesen Gesichtspunkt bringe; diess wäre aber genauer zu untersuchen. So viel ist entschieden gewiss, dass an den bedeutendsten Punkten in dem Wirken der Apostel ein Werk des Herrn alle Mal mit einsetzt und eingreift: er tauft sie mit dem heiligen Geist, er erleuchtet den Petrus über die Heidenaufnahme, er bekehrt den Paulus, er beruft ihn nach Europa, er heisst ihn in die Gefangenschaft gehen. Ich trete daher Olshausen und seinen Nachfolgern überzeugt zu; *ἤρξατο* steht hier nicht ohne tiefe Bedeutung.

V. 2. Bis an den Tag, da er aufgenommen ward, nachdem er den Aposteln, welche er erwählt hatte, durch den heiligen Geist Befehl gethan hatte.

Lukas berichtet genau, wie weit er in dem Evangelium gekommen ist: er hat dort noch die *ἀναλῆψις*, die Himmelfahrt Jesu erzählt. Dieses *ἀνελήφθη* bezieht sich auf *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* im Ev. 24, 51: vor der Himmelfahrt aber (es will mir scheinen, als ob Lukas hier nicht berichten will, dass Jesus überhaupt seinen Jüngern Aufträge gegeben habe, sondern dass dieses unmittelbar vor jenem, sein Leben in der Zeit abschliessenden, Wunder geschehen sei) hatte er *διὰ πνεύματος ἁγίου* seine Apostel beauftragt, welche er erwählt hatte. Man hat vielfach eine Trajektion hier mit dem Syrus, Arabs, Aethiop., Augustinus, Beza, Scaliger, Heumann, Kypke, Rosenmüller, Heinrichs, Kühnöl, de Wette, Olshausen u. A. angenommen und *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu *οὓς ἐξελέξατο* gezogen, allein solch eine Redeweise ist im ganzen N. T. unerhört. Zu *ἐντειλάμενος*, und nicht, wie Elsner und Bolten meinen, zu *ἀνελήφθη* gehört diese nähere Bestimmung; dieselbe soll aber nicht aussagen, *mandavit,* wie Grotius redet, *quae agere deberent per spiritum sanctum,* auch nicht, was Bengel angibt: *is ipse, qui praecipiebat, spiritum sanctum habebat, Luc. 4, 18, et cum mandatis eum dedit apostolis, Joh. 20, 22, mox daturus uberrime,* sondern dass Jesus kraft des heiligen Geistes, der in ihm war, diese Aufträge ertheilte. Gut merkt Calvin schon an: *et quo plus reverentiae habeat, quod illis praecepit Christus, addit; hoc spiritus directione factum. non quod aliunde regi opus habuerit filius Dei, qui aeterna est sapientia: sed quia homo quoque erat, ne quis putaret, humano ingenio tradidisse apostolis, quod tradidit, nominatim ad divinam auctoritatem nos revocat, sicuti toties dominus ipse nihil se tradere affirmat, nisi quod a patre accepit, ac proinde negat, doctrinam suam esse suam. significat itaque, in evangelii praedicatione nihil esse humanum, sed divinam esse spiritus ordinationem, cui subiici totum mundum oporteat.* Der Zusatz *οὓς ἐξελέξατο* ist ebenso wenig müssig, als *διὰ πνεύματος ἁγίου*: es ist absichtlich und nachdrücklich, was Winer schon hervorgehoben hat, hierhergesetzt: es ist nicht bloss die pragmatische Prämisse zu *ἐνετείλατο,* sondern, dass ich so sage, auch die dogmatische. Eine Apostelgeschichte will Lukas schreiben und so instruirt er uns zuvörderst über die Männer, welche in dieser Schrift handelnd und redend auftreten. Es sind auserwählte, aus Hunderten und Tausenden als die tauglichsten auserlesene Männer und diese Auserwählten treiben nicht in ihrem Namen, nach ihrem Gutdünken das Werk, sondern als Mandatare des Herrn Jesu selbst.

V. 3. Welchen er sich nach seinem Leiden lebendig er-

zeigte durch mancherlei Erweisungen, und liess sich sehen unter ihnen vierzig Tage lang und redete mit ihnen von dem Reiche Gottes.

Mit *τὸν μὲν πρῶτον λόγον* hatte Lukas begonnen, er hatte im Sinne mit einem *δέ* fortzufahren und zwar so: die erste Erzählung habe ich vollendet, nun will ich einen weiteren Bericht erstatten über das Fortgehen des Werkes Jesu durch den Dienst der Apostel: aber er fällt aus dem Concepte. Auf die Apostel kam er in seinem Vordersatze zu reden und da er von ihnen in dieser neuen Schrift reden will, so kann er von ihnen nicht so schnell loskommen: er vergisst darüber den Nachsatz, welchen er sich in seinen Gedanken zurecht gelegt hatte, und charakterisirt weiter die vom Herrn auserwählten und kraft des heiligen Geistes beauftragten Männer als zuverlässige, glaubwürdige Zeugen. Sterben und Auferstehen des Herrn, das sind die beiden Angeln, um welche sich die ganze Predigt von Jesus Christus dreht: die Apostel können diese Predigt auf sich nehmen, denn sie sind von der Auferstehung des Herrn von den Todten durch Erscheinungen des Auferstandenen überzeugt worden. Lukas schreibt in sehr gewählten Ausdrücken: *οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς.* Dass das Sein des Auferstandenen sich wesentlich von dem Sein des noch im Fleische mit seinen Jüngern weilenden Jesus unterscheidet, geht unwiderleglich aus diesen Worten hervor. Es war kein ununterbrochenes Zusammensein mehr, sondern der Auferstandene stellte sich bloss als den Lebendigen ihnen dar; er, welcher nicht alle Zeit in jenen vierzig Tagen sichtbar unter ihnen weilte, versichtbarte, offenbarte sich ihnen zu wiederholten Malen. Chrysostomus hat diess schon ganz richtig aus diesen Worten herausgelesen: *οὐ γὰρ ὥσπερ πρὸ τῆς ἀναστάσεως ὡς ἀεὶ μετ᾽ αὐτῶν ἦν, οὕτω καὶ τότε· οὐ γὰρ εἶπε, τεσσαράκοντα ἡμέρας, ἀλλὰ δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα· ἐφίστατο γὰρ καὶ ἀφίπτατο πάλιν. τί δήποτε· ἀνάγων αὐτῶν τὰς διανοίας καὶ οὐκ ἔτι συγχωρῶν ὁμοίως πρὸς αὐτὸν διακεῖσθαι ὥσπερ καὶ ἔμπροσθεν. οὐχ ἁπλῶς δὲ τοῦτο ἐποίει, ἀλλ᾽ ἑκάτερα μετὰ ἀκριβείας κατασκευάζων καὶ τὸ πιστευθῆναι τὴν ἀνάστασιν καὶ τὸ μείζονα αὐτὸν νομισθῆναι λοιπὸν ἢ κατὰ ἄνθρωπον. καίτοιγε ταῦτα ἐναντία ἦν. ὑπὲρ μὲν γὰρ τοῦ πιστευθῆναι τὴν ἀνάστασιν πολλὰ ἀνθρώπινα ἔδει γένεσθαι. ὑπὲρ δὲ θατέρου, τοὐναντίον.* In diesen vierzig Tagen überführte Jesus seine Apostel *ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις*, nicht bloss, wie de Wette es versteht, durch viele Erscheinungen, sondern auch durch viele Beweisthümer bei diesen Erscheinungen, wie z. B. durch das Zeigen seiner Wunden, durch das Essen mit und vor ihnen u. dergl., von der Wahrhaftigkeit seiner Auferstehung: und zugleich sprach er mit den von seiner Auferstehung Ueberführten über *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, über das, was sich auf das Königreich Gottes bezog, denn durch ihre Predigt von diesem Reiche sollte ja dieses Reich auch auf Erden gegründet werden. Man hat in unserem Verse nun eine Abweichung von der Geschichtserzählung des Evangeliums Lucä finden wollen, so Bleek, Meyer, Overbeck, Strauss, Zeller u. A.: diese behaupten, in der Zeit, welche zwischen dem Abschlusse des Evangeliums und der Abfassung der Apostelgeschichte mitten inne liegt, habe Lukas entweder die Tradition von einem vierzigtägigen Aufenthalte des Auferstandenen auf Erden erst erfahren, oder sich von der Richtigkeit dieser Tradition, welche er, da er sein Evangelium vollendete,

für unglaubwürdig hielt und desshalb stillschweigend verwarf, überzeugt. Von vornherein ist es aber sehr auffallend, dass Lukas, wenn er jetzt zu anderen Ueberzeugungen gelangt war. diess nicht offen aussprach: die Apostelgeschichte ist demselben Manne zugeschrieben, was musste dieser denken, wenn in dem Evangelium die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag, in der Apostelgeschichte aber auf den vierzigsten Tag nachher verlegt ward? Mit Recht fordert Wieseler eine bestimmte Erklärung von Lukas, dass er sich in seinem Evangelium geirrt habe, wenn die Ueberzeugung des Evangelisten eine andere war, als die des Apostelgeschichtsschreibers. Die älteren Ausleger insgesammt haben hier keine Differenz mit dem Evangelium gefunden, von den Neueren sprechen sich eben so Bengel, Olshausen, Oosterzee, Wieseler, v. Hofmann, Steinmeyer u. A. mehr aus. Ich kann diesen letzteren nur beipflichten. Dass der Evangelist wie der Apostelgeschichtsschreiber die Himmelfahrt des Herrn nach einem und demselben Orte verlegen, kann nicht in Abrede gestellt werden, nach Luc. 24, 50 führte Jesus seine Apostel bis gen Bethanien hinaus, von wo sie nach V. 52 gleich nach der Himmelfahrt wieder gen Jerusalem umkehrten: nach der Apostelgeschichte 1, 12 wandten sie sich nach der Himmelfahrt gleicher Weise von dem Oelberge um gen Jerusalem, wie schon die Worte V. 4 einen Aufenthalt der Apostel zu Jerusalem vor der Himmelfahrt andeuten. Die Zeit scheint auf den ersten Blick allerdings nicht dieselbe zu sein, hier wird bestimmt von vierzig Tagen gesprochen, dort wird in einem Athem erzählt: die Auferstehung, der Gang nach Emmaus, die Erscheinung des Herrn am Osterabende im Kreise seiner versammelten Jünger, seine letzten Aufträge, seine Himmelfahrt. Allein nichts hindert, mit V. 43 die Geschichte des Ostertages zu schliessen und mit V. 44 einen neuen Abschnitt zu beginnen: Lukas sagt freilich: *εἶπε δὲ αὐτοῖς*: aber häufig schiebt er mit diesen Worten zusammen, was der Zeit nach aus einander liegt, so z. B. Ev. 12, 13. 54 und öfters. Nehmen wir an, Alles, was Luc. 24 berichte, falle auf einen Tag, so gewährt dieser eine Tag, vorzüglich der Abend, nicht Raum genug, um Alles, was Lukas erzählt, in sich aufzunehmen. Als es Abend werden wollte, trat Jesus erst mit den beiden Wanderern in die Herberge zu Emmaus ein, dort wird die Abendmahlzeit erst bereitet, bei deren Genusse den Jüngern die Augen endlich aufgingen. Sie kehren den Abend nach dem stundenweit entfernten Jerusalem noch zurück, erzählen dort ausführlich, was sie erlebt haben, und erfahren nun erst genau, was ihre Glaubensgenossen am Morgen schon gesehen und gehört haben: nun kommt der Herr erst, gewiss ist es sehr spät am Abend, fast Mitternacht. Er spricht zu ihnen, isst vor ihren Augen und nun soll er in aller Geschwindigkeit ihnen noch das Verständniss der Schrift, d. h. das, was von ihm im Gesetze Mosis, in den Propheten und in den Psalmen geschrieben steht, eröffnet und sie dann endlich hinausgeführt haben von Jerusalem bis fast nach Bethanien? Ist das möglich? Von einer Schriftauslegung konnte da gar nicht mehr die Rede sein: wenn Jesus noch am Ostertage gen Himmel fahren wollte, so hatte er, nachdem er von Emmaus zurückgekehrt war, keinen Augenblick Zeit mehr zu verlieren, er musste spornstreichs mit seinen Aposteln auf den Oelberg hinauseilen und ohne Säumen im Scheine des Halbmondes gen Himmel fahren. Ich finde mit Bengel und seinen Nachfolgern von 24, 44 im Evangelium des Lukas an einen gedrängten Bericht über die Zeit der geheimnissvollen vier-

zig Tage und glaube, dass er so summarisch verfuhr, weil er sich eines Theils schon vorgenommen hatte, seinem Evangelium diese Schrift nachzusenden, und weil andern Theils nach seiner Anschauung, die wir bei Matthäus und Johannes wieder finden, das geschichtliche, zeitliche Leben des Herrn mit seiner Auferstehung von den Todten, also mit dem Ostertage zum Abschlusse gelangt war.

V. 4. Und als er mit ihnen ass, befahl er ihnen, dass sie nicht von Jerusalem wichen, sondern warteten auf die Verheissung des Vaters, welche ihr — sprach er — von mir hörtet.

Die Lesart *συναλιζόμενος* steht fest und kein Codex begünstigt die von Hemsterhuis aufgestellte und von Valckenaer gebilligte Konjektur: *συναλιζομένοις*. Gewöhnlich leitet man, so schon Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Grotius, Calov u. s. w., dieses Particip von *συναλίζειν*, versammeln ab: man gibt dann diesem Participe des Passivums meist aktive Bedeutung, so Luther bereits: als er sie versammelt hatte, auch Calvin: *congregans eos*, Grotius *(ipsos in unum recolligens, qui dispersi fuerant)*, Krebs, Kühnöl, Olshausen; allein diese Fassung ist, wie Meyer schon hervorhebt, sprachwidrig. Passivisch suchten Beza, Meyer früher, Bisping, de Wette, das Particip Passivi zu belassen: indem er mit ihnen versammelt ward: allein auch diess geht nicht an, denn das absolut Nothwendige „mit ihnen“, ohne welches das Wort unverständlich bleibt, ist erst hinzugetragen. Ausserdem will das Participium des Präsens hier auch gar nicht in den Zusammenhang passen: Luther ist seinem richtigen Gefühle nachgegangen, wie neuerdings wieder de Wette, und setzt statt des Präsens ein *Tempus praeteritum*. Aber hier steht unerschüttert ein *Participium Praesentis;* wir sehen uns desshalb nach einer anderen Ableitung dieses Participiums um. Die alten Väter übersetzen nun höchst auffallend unser *συναλιζόμενος* wie die Vulgata mit *convescens*, so auch die alte syrische und arabische Uebertragung, Chrysostomus paraphrasirt *τραπέζης κοινωνῶν*, so auch Oecumenius, Theophylactus, Beda u. A. mehr. Diese leiten das Particip von *συναλίζεσθαι*, mit jemandem Salz zusammen essen, ab, Ps. 141, 4 übersetzt eine alte griechische Version אֶלְחַם mit *συναλισθῶ*, Symmachus hat dafür *συμφάγοιμι*: Casaubonus, Saubert, Bolten, Meyer, Overbeck vertreten dieselbe Ansicht. Mit Recht; denn nun ist das Particip des Präsens ganz an seinem Orte. Während Jesus an dem letzten jener vierzig Tage mit seinen Aposteln zusammensass und ass, gebot er ihnen, von der Stadt, da er mit ihnen weilte, oder in deren nächsten Nähe er sich aufhielt, wie z. B. Wieseler eine Lokalität an oder auf dem Oelberge hier annimmt, sich nicht zu entfernen. Es war ja mancherlei vorhanden, was die Apostel bestimmen konnte, nach der Himmelfahrt ihres Herrn so schnell wie möglich aus Jerusalem zu ziehen. Ihr Herr hatte selbst Jerusalem nicht als den Centralpunkt seines Wirkens angesehen; die längste Zeit, während er das Reich Gottes predigte, war er in Galiläa hin und her gezogen: wie konnten sie auf den Gedanken von selbst kommen, Jerusalem als den Punkt anzusehen, wo sie die Hebel, welche die ganze Welt aus den verrosteten Angeln heben sollten, ansetzen sollten? Was bot ihnen Jerusalem? Wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, so hatte ihr Herr die Kinder Jerusalems unter die Flügel seiner Gnade sammeln wollen: aber sie hatten nicht gewollt. Durften sie hoffen, dass ihr Lockruf nach solchen misslungenen

Versuchen zu Herzen dringen werde? Eine Mördergrube war die Stadt, den Sohn Gottes hatten die Leute von Jerusalem getödtet: die Hohenpriester und die Obersten des Volkes, welche jedem Anhänger des Herrn den Tod geschworen hatten, hatten dort die ganze Macht in den Händen. In Galiläa waren die Apostel sicherer, dort hatten sie weit mehr Freunde und Anhänger, von dort konnte das Evangelium viel leichter in fremde Lande getragen werden. Jesus, welcher von seinem Gott und Vater mit ganz besonderer Mission an die Kinder aus dem Hause Israel betraut war, wies seine Stellvertreter an, auch unter Israel ihr Werk zu beginnen und Jerusalem, die heilige Stadt, als den Ort zu betrachten, von dem als dem geistigen Mittelpunkte aus alle Kräfte sich in Bewegung setzen sollten. Von Zion sollte der schöne Glanz Gottes ausgehen, von Jerusalem aus sollten die Boten des Friedens ausziehen, um dadurch aller Welt zu bezeugen, dass das Heil von den Juden kommt, dass das Alte Testament die Vorbereitung des Neuen ist. In Jerusalem sollten die Apostel verbleiben, und *περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός, ἥν ἠκούσατε*. Der Wechsel der direkten Rede mit der indirekten ist im Griechischen wie im Lateinischen sehr häufig und macht hier keine Schwierigkeit. Nicht in wehmüthiger Erinnerung an die grosse, selige Vergangenheit sollten die Jünger des Herrn in Jerusalem weilen; was die Engel ihnen nach der Himmelfahrt sagen: was stehet ihr hier und sehet gen Himmel, dasselbe sagt der Herr ihnen schon vorher. Sie sollen in das unbekannte Land hineinschauen, das vor ihren Augen sich nun aufthut; an die Zukunft, an das, was ihnen bevorsteht, sollen sie mit dankbarer, freudiger, sehnsüchtiger Seele gedenken. Grosses haben sie erlebt, aber noch Grösseres steht ihnen in Aussicht. Eine Verheissung ist da, und diese grosse Verheissung soll nun Ja und Amen werden. Nicht er, welcher mit ihnen spricht, hat diese Verheissungen ihnen erst gegeben, aus seinem Munde, aus welchem sie das alte Gebot in neuer Weise hörten, haben sie diese Verheissung allerdings auch vernommen, vernommen nicht Luc. 24, 49, – denn ich halte im Gegensatze zu de Wette, Zeller u. s. w. jene Worte des Evangeliums für ganz identisch, d. h. nicht bloss ihrem Inhalte, sondern auch der Zeit nach mit den unseren hier zusammenfallend und kann mich nicht zu Overbeck's verzweifeltem Schritte entschliessen, welcher hier einen ersten harmonistischen Versuch entdeckt hat — sondern bei anderen Gelegenheiten, welche Lukas allerdings nicht berichtet', was Meyer richtig bemerkt, aber auch nicht ausschliesst. Man erinnere sich an 11, 13. 12, 12. Diese Verheissung aber ist eine uralte, sie rührt von Gott, dem Vater unseres Herrn, selbst her. Eine Grundverheissung des Alten Testamentes ist noch nicht erfüllt, obschon so Vieles, was Gott der Vater verheissen hat, schon vollendet ist. Durch das ganze Alte Testament zieht sich die Bitte um ein neues Herz und um einen neuen Geist und diese Bitte empfängt immer und immer wieder aus dem Munde der Propheten in Gottes Auftrag die Antwort, dass Gott seinen Geist ausgiessen will über alles Fleisch. Der letzte und grösste der alttestamentlichen Propheten hat diese durch alle Weissagungen sich hindurchziehende grosse Verheissung Gottes des Vaters, denn dem Vater wird diese *ἐπαγγελία* in Sonderheit zugeeignet, weil dieser verheissene heilige Geist der Geist der Gotteskindschaft ist, in kräftigster Weise wieder aufgenommen. Er hat die Taufe mit dem heiligen Geiste, die volle, reiche Mittheilung des heiligen Geistes für die allernächste

Zeit in Aussicht gestellt. Den Messias, welcher mit dem Geiste taufen sollte, hat er den Kindern Israel gewiesen. Er ist den Weg alles Fleisches gegangen: Christus ist gekommen, aber getauft hat er noch nicht mit dem Geiste. Doch die grosse Stunde ist jetzt nahe! Ueber ein Kleines!

V. 5. Denn Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt mit dem heiligen Geiste getauft werden nicht lange nach diesen Tagen.

Evangelium und Apostelgeschichte sind ein unzertrennbares Ganze: der Mann, welcher in dem Eingange des Evangeliums steht, weist selbst über das Evangelium hinaus und hinein in die Apostelgeschichte. Er hat von sich nie etwas Anderes ausgesagt, als dass er mit Wasser taufe, aber er hat fort und fort auf einen Andern hingewiesen, der nach ihm mit dem heiligen Geiste und dem Feuer taufen werde. Dieser Andere ist gekommen; aber seine Taufe hat er noch nicht vollzogen; er will von der Erde jetzt scheiden, aber was Johannes geweissagt hat, das soll nun geschehen *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας*: diess ist keine Umstellung, was Kypke, Kühnöl u. A. noch annehmen für: *οὐ πολὺ μετὰ ταύτας ἡμέρας*, sondern gut griechisch, vgl. Winer S. 146. Ein Gegensatz ist versteckt: nicht nach vielen nämlich, sondern nach wenigen *ταύτας ἡμέρας*: die Tage sind also schon in Sicht, schon angebrochen, sie leben schon in den Tagen der Erfüllung. Schwerlich will der Herr die hohe Verehrung, welche der Täufer bei seinen Aposteln noch geniesst, auf ihr richtiges Mass zurückführen, was Calvin noch annimmt: *quaeritur tamen*, sagt er, *cur Ioannem potius quam alium quempiam hic nominet. primum satis liquet, quod Ioannes se aquae ministrum professus fuerit, Christum vero spiritualis baptismi auctorem. nempe quia ipsum minui, Christum vero crescere oportebat. atqui inter apostolos tanta adhuc vigebat reverentia Ioannis, ut posset Christi gloriam nonnihil obscurare. ergo Christus, ut ad se unum revocet, tantum externo baptismo a Ioanne initiatos fuisse commemorat: simul tamen eos confirmat, ne de promissione dubitent.* Allein, wenn die Apostel auch hohe Stücke auf Johannes gehalten hatten, so konnte es ihnen doch jetzt, da sie ihren Herrn in seiner Herrlichkeit schauten, nicht in den Sinn kommen, den Täufer an seine Seite zu stellen: der Herr hat jetzt desshalb durchaus keinen Grund mehr, ihre Ansichten über Johannes zu corrigiren. Calvin ist in diesen Irrthum verfallen, als Opfer seiner fixen Idee, dass die Taufe des Johannes und die christliche Taufe gleichen Gehaltes und Werthes seien. Er hätte vor diesem Worte des Herrn seine eigenen Gedanken aufgeben sollen: hier erklärt Jesus, dass der Täufer vollkommen recht hatte, wenn er seiner eigenen Taufe die Geist mittheilende, Leben schöpferische Kraft absprach, um sie der Taufe Christi ungeschmälert vorzubehalten. Nicht den Täufer will der Herr noch kleiner machen, als er sich selbst schon gemacht hat, sondern nur die Verheissung des Vaters ihnen gewiss machen. Diese grosse Verheissung steht noch aus: Johannes hat zwar getauft, aber seine Taufe ist nicht die Erfüllung jener grossen Verheissung, er hat ja nicht mit dem heiligen Geiste, sondern nur mit Wasser getauft. Aber diese Taufe des Johannes lässt nicht bloss jene Verheissung des Vaters noch in vollem Rechte bestehen, sondern ist selbst ein Unterpfand, eine Versiegelung jener Verheissung des Vaters. Denn Johannes hat getauft in Bezug auf jene noch ausstehende Taufe: er sollte mit Wasser taufen, auf dass ihm der offenbar werde, der mit dem heiligen Geiste taufen sollte,

Joh. 1, 33, und er nun im Stande wäre, auf den, der da kommen sollte, in deutlichster Weise hinzudeuten, und auf dass das Volk Israel sich innerlich vorbereite, die Geistestaufe von dem Herrn zu empfangen. So wahr das ist, dass Johannes mit Wasser getauft hat und wenn auch nicht alle Apostel des Herrn von Johannes waren getauft worden, in welchem Falle hier unbedingt ὑμᾶς hinzugefügt wäre, so doch eine hübsche Anzahl von denselben, so wahr wird das auch sein: ὑμεῖς βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Auffallend ist es, dass der Herr die Konstruktion dieses mit seinem δέ auf den letzten Satz hinweisenden Satzes verändert, dem Ἰωάννης stellt er nicht sein ἐγώ gegenüber: aus dem Aktiv wird das Zeitwort des Vorsatzes in ein Passiv verwandelt und jede Angabe der taufenden Person vermieden. Offenbar ist diess geschehen, weil der Herr sie ahnen lassen will, dass er nicht als ein dem Leibe nach Gegenwärtiger diese Geistestaufe vollziehen wird. Aber getauft sollen sie werden mit dem heiligen Geiste: unsere deutsche Sprache wird dem Bilde, das in βαπτισθήσεσθε liegt, ganz und gar nicht gerecht. Die Taufe ist bei uns ein höchst spärliches Benetztwerden des Hauptes mit Wasser, einzelne Tropfen, meinetwegen auch eine Handvoll, aber wie viel Wasser fasst die Hand und wie viel Wasser bleibt in der Hand, ehe sie sich über dem Haupte des Kindes umkehrt? Die Ausgiessung des heiligen Geistes unter dem Bilde einer Taufe soll aber gerade die Reichlichkeit, die Fülle, den Ueberfluss der Mittheilung des Geistes versinnbildlichen. Wir sollen untergetaucht werden, gleichsam in die Fluth des heiligen Geistes, er soll uns ganz und gar durchdringen, überwältigen, erfüllen.

V. 6. Die aber, so zusammengekommen waren, fragten ihn und sprachen: Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel?

Meyer schreibt hierzu: „ein neuer Auftritt, bei welchem die Himmelfahrt erfolgte, V. 9. Das vom Herrn beim Essen gesprochene Wort der Verheissung (V. 4 und 5) veranlasste (μὲν οὖν) die Apostel, zusammenzukommen und ihn sodann gemeinschaftlich mit der Frage anzugehen u. s. w.“ Allein mit Recht fragt Overbeck: wie kann μὲν οὖν diess bedeuten? Der einzige Begriff im Vorhergehenden, aus welchem συνελθόντες entnommen und an welchen es daher durch μὲν οὖν angeschlossen werden kann, ist συναλιζόμενος und οἱ μὲν οὖν συνελθόντες werden wir zu umschreiben haben: „die nun bei Gelegenheit dieses Mahles zusammengekommen waren u. s. w.“ Die Jünger konnten auch nach jenen Worten des Herrn zusammentreten und darüber ihre Gedanken austauschen, was Chrysostomus, Theophylactus, Oecumenius, Calvin, Bengel u. A. mehr wahrscheinlich halten: jedoch ist die andere Fassung gefälliger. Gemeinschaftlich, wie ein Mann treten die Elfe an den Herrn heran, Bengel gibt an: *facilius putabant, coniunctim se impetraturos esse responsum.* Aber schwerlich trifft er damit das Richtige, der Herr hat bisher nie einen Menschen, welcher eine Frage an ihn richtete, ohne Antwort gelassen: sie brauchten nicht *viribus unitis* auf ihn loszurücken, er hätte, wenn auch nur Einer ihn gefragt hätte, Rede gestanden. Besser bemerkt unstreitig Calvin: „*congregatos fuisse apostolos refert, quum mota fuit haec quaestio, ut sciamus non unius aut alterius stultitia esse motam, sed simul omnium. mira vero illorum fuit ruditas, quod tam absolute tantaque cura per triennium edocti non minorem inscitiam produnt, quam si nullum unquam verbum audissent. totidem in hac inter-*

rogatione sunt errores, quot verba. quaerunt de regno: sed regnum somniant terrestre, quod opulentia, deliciis, externa pace et similibus bonis constet. eius restitutioni dum praesens tempus assignant, triumphare cupiunt ante militiam. priusquam enim operi, cui destinati sunt, manum admoveant, fructu laboris volunt potiri. falluntur etiam in eo, quod ad carnalem Israelem restringunt Christi regnum, quod ad ultimos usque mundi fines propagandum erat. in tota porro quaestione hoc vitii est, quod sapere appetunt ultra iustam mensuram. non ignota procul dubio illis erant prophetarum vaticinia de instaurando Davidis regno, Christum saepius hac de re concionantem audierant, res denique vulgo trita erat, ut in miserrima populi servitute tamen futuri regni exspectatione erecti omnium animi essent. iam vero instaurationem hanc sperabant adventu Messiae. inde factum est, ut apostoli, quum viderent Christum excitatum, protinus ad illam mente transvolarent. sed interea ostendunt, quam male profecerint sub optimo magistro.“ So der Reformator in Uebereinstimmung mit allen Kirchenvätern, denn wenn auch Augustinus in seiner Predigt über diesen Text *(sermo 265)* sagt: *quod regnum? de quo dicimus: veniat regnum tuum,* und also unter diesem Reiche das Reich der Herrlichkeit versteht, so ist das nicht einfache Auslegung, sondern erbauliche Anwendung und kann den Einklang der alten Ausleger nicht stören. Chrysostomus sagt: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ οὐδὲ τετρανῶσθαι πῶς αὐτοῖς, τίς ποτε ἦν ἡ βασιλεία, οὔπω γὰρ ἦν τὸ πνεῦμα διδάξαν αὐτούς, und Beda bemerkt zu dieser Stelle: *quoniam apparens eis locutus est de regno Dei, spiritus quoque sancti non post multos dies promisit adventum, consequenter eum de eodem regno percontantur, utrum videlicet mox adveniente spiritu sancto in praesenti restituendum, an in futuro sanctis reservandum credere debeant. carnales enim adhuc discipuli, resurrectione Christi completa, continuo regnum Israel credebant esse venturum, iuxta quod Cleophas ait: nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel. et evangelista praemisit, quia Domino Hierosolymam venturo existimarent, quod confestim regnum Dei manifestaretur.* Dieser *concentus interpretum* ist erst in der neueren Zeit aufgelöst worden, denn der Versuch Lightfoot's war von gar keinem Erfolge. Dieser lässt die Jünger voll Unwillen ausrufen: *itane nunc regnum restitues Iudaeis illis, qui te cruci affixerunt:* aber mit Recht sagt Meyer, dass hier durch den Relativsatz die Pointe erst hineingetragen werde. Doch v. Hofmann bemerkt zu dieser Jüngerfrage: εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; in seinem Schriftbeweise, 2, 2, 647 f.: „Als seine Jünger durch seine Auferstehung ihre Hoffnung, dass er Israel erlösen werde (vgl. Luc. 24, 21), neu befestigt sahen, fragten sie ihn, ob jetzt die Zeit vorhanden sei, in welcher er Israel das Reich wiedergebe? Diese Frage für den Ausdruck einer sinnlichen Hoffnung zu halten (so z. B. Meyer zu d. St.), hat man kein Recht; und es ist falsch, wenn man sagt, Jesus weise sie zurück, weil sie das Heil auf die Juden beschränke (Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte, S. 196). Im Anschlusse an die alttestamentliche Verheissung hat jene Hoffnung und hat diese Frage nichts falsch Jüdisches an sich, sondern beide gehen auf eine Verwirklichung des Heils, durch welche Israel zur Erfüllung seines Berufes gelangt, der Segen aller Geschlechter des Erdbodens zu werden. Erinnerte ja doch Jesu Verheissung selbst, dass sie nach wenigen Tagen die Taufe mit dem heiligen Geiste empfangen sollten, an Joel's Weissagung von der Ausgiessung des heiligen Geistes über ganz Israel und der damit

anhebenden Verherrlichung des heiligen Volkes, somit aber des wahrhaftigen Gottes, vor aller Welt. Ihr Irrthum war nur der, dass sie ihre eigne Ausrüstung mit dem heiligen Geiste und die Ausgiessung desselben über das ganze Israel so nahe beisammen glaubten, und nicht, dass sie jene mit der herrlichen Wiederbringung des Reiches David's (vgl. Micha 4, 8) für eins und dasselbe (so Schneckenburger) oder letztere für gleichzeitig mit ihr hielten (gegen Baumgarten). Sie vernahmen nun freilich, dass es nicht am Orte sei, nach Zeiträumen und Zeitpunkten zu fragen, wann das Eine und wann das Andere eintreten werde, indem sich ihr Augenmerk vielmehr auf ihre Aufgabe richten müsse, in Kraft des heiligen Geistes zu Jerusalem, im heiligen Lande, bis an's Ende der Welt von ihm zu zeugen." Wenn wir v. Hofmann auch Recht geben in der Zurückweisung der Auffassung Baumgarten's, nach welchem die Jünger verständnissvoll fragen, ob denn die Wiederaufrichtung des Reiches Israel, welche in der Ausgiessung des heiligen Geistes ihre nothwendige Voraussetzung habe, da der äusseren Wiedergeburt die innere Wiedergeburt als die sie bewirkende Ursache vorausgehen müsse, so schnell auf die Ausgiessung des heiligen Geistes folgen werde, wie die Weissagung des Alten Testamentes dieses darstelle: so können wir uns doch mit seiner eigenen Ansicht, welche Steinmeyer im Wesentlichen vertritt, durchaus nicht befreunden. Fragen denn die Jünger ihren Herrn, ob er in dieser Zeit, da er sie selbst mit dem heiligen Geiste taufe, auch die grosse Volksgemeinde Israel mit dem heiligen Geiste taufen werde? Nach einer Geistesausgiessung über Israel fragen sie gar nicht, sondern lediglich nach der Wiederaufrichtung, oder genauer nach der Rückgabe des Königreiches an Israel: sie möchten wissen, ob *ἐν χρόνῳ τούτῳ*, d. h. nicht allgemein in der Zukunft, sondern zu der Zeit, auf welche Jesus soeben mit seinem *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* hingewiesen hat, also in der allernächsten Zukunft die Wiederherstellung des Königreiches Israel zu erwarten ist. Ein Königreich glauben sie in nächster Zukunft zu sehen und sie glauben, dass dieses Königreich Israel zufalle, d. h. dass das Volk der Juden in diesem neuen Reiche die königliche Herrschaft ausüben werde. Können wir auch in dieser letzteren Angabe nicht gerade den jüdischen Partikularismus finden, so spricht sich doch in dieser Frage ein gut Stück jüdischen Nationalstolzes aus: sind die Heiden auch nicht ausgeschlossen von diesem neuen Reiche, so nehmen sie in demselben doch eine ganz andere Stellung ein, als die bevorzugten Kinder aus dem Hause Israel. Sie finden nur Raum in diesem herrlichen Messiasreiche, wenn sie in den Kindern Israel ihre geborenen Herren erblicken und sich ihnen als gehorsame Unterthanen unterwerfen. Jeder Israelit ist in diesem Reiche, das an Israel fällt, Prinz von Geblüt, jeder Heide aber nichts Anderes als geborner Sklave. Diese *βασιλεία* schwebte den Jüngern als solch ein Reich, wie es Calvin schildert, vor den Augen: es ist ein Reich voll äusserer Pracht, voll irdischer Genüsse, voll weltlicher Herrlichkeit. So verstehen dasselbe mit Recht neuerdings wieder Grotius, Bengel *(regnum, cuius sedes Hierosolyma, v. 4, at latitudo maxima v. 8, et indoles divinior, quam interrogantes tum interpretabantur verba Domini)*, Heinrichs, Kühnöl, Schneckenburger, Zeller, Meyer, Overbeck u. A. Dass die Apostel damals noch solche Ansichten hegten, könnte uns nur Wunder nehmen, wenn wir nicht wüssten, wie fest diese Meinung in dem Herzen der Juden sass, dass, wie wir aus dem Dialoge Justin's mit dem

Juden Tryphon ersehen können, die furchtbaren Geschicke, welche die Juden getroffen hatten, nicht im Stande gewesen waren, diese fleischlichen Hoffnungen ihnen zu rauben, und dass ein Wahn, welcher ein Mal den Sinn des Menschen befangen hat, so schnell nicht schwindet: es kommt hierzu noch der Umstand, dass allerdings in den prophetischen Büchern des Alten Testamentes das zukünftige Reich der Herrlichkeit vielfach in solcher Weise beschrieben wird, als sei es ein specifisch israelitisches Königreich und zwar ein Reich wie David's Reich etwa im Besitze der Welt und ihrer Herrlichkeit. Nicht bloss jene beiden Jünger, die nach Emmaus pilgerten, hatten von solch einem irdischen Reiche geträumt: die Besten unter den Aposteln, selbst der Jünger, der an der Brust des Herrn zu liegen pflegte, hegten diese Wahnvorstellungen noch bis auf das Letzte. Was bedeutet denn die Bitte, welche Jakobus und Johannes durch ihre Mutter Salome an den Herrn richten? Sie denken, das Reich jetzt, da er sich anschickt, seinen königlichen Einzug in Jerusalem zu halten, sei ein Reich von dieser Welt, in dem es Ehrenplätze und Machtstellen gebe, in dem man wie ein Grosser und Gewaltiger herrschen könne. Wenn das Leiden und Sterben des Herrn ihnen auch diese Hoffnungen vernichten mussten, so war die Auferstehung des Herrn doch in hohem Grade geeignet, diese geschwundenen Hoffnungen wieder zu beleben und zu verstärken. Sie sahen ihren Herrn plötzlich aus der Niedrigkeit eingegangen in seine Herrlichkeit, wie nahe lag da nicht der Gedanke, dass solch ein plötzlicher Umschwung auch hinsichtlich seines Reiches stattfinden werde; dass aus den schwachen Anfängen mit einem Male die volle Blüthe aufbrechen werde, dass das Reich der Gnade sich sofort vollenden werde zu dem Reiche der Herrlichkeit, davon die Propheten des Alten Bundes so wunderbar hohe Verheissungen gegeben haben. Die Frage der versammelten Jünger beweist, wie sehr ihnen die Taufe mit dem heiligen Geiste Noth thut: denn wenn sie von demselben auch nur ein geringes Mass besessen hätten, so wüssten sie, dass das Reich Gottes nicht eher in seiner Klarheit erscheinen kann, als bis das Wort Gottes Licht und Leben in die Herzen der Menschen gebracht hat. Das Heil der Welt kommt nicht von Aussen, sondern von Innen her: von dem Herzpunkte aus nehmen die Ströme des ewigen Lebens, welche Alles, was auf Erden ist, erneuern sollen, ihren Ausgang. Die Erneuerung des inwendigen Menschen hat die Erneuerung des auswendigen Menschen zur nothwendigen Folge: die Wiedergeburt des Menschen verheisst, versiegelt die Wiedergeburt aller Dinge.

V. 7. Er sprach aber zu ihnen: es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat.

Treffend sagt Chrysostomus: *διδασκάλου τοῦτό ἐστι, μὴ ἃ βούλεται ὁ μαθητής, ἀλλ' ἃ συμφέρει μαθεῖν, διδάσκειν.* Christus ist der Meister *κατ' ἐξοχήν*, als solchen bewährt er sich in diesem Falle. Bengel macht die feine Bemerkung zu *ἔθετο*, *posuit, ergo res ipsa firma est: alias nullum eius rei tempus esset*: es ist in der That so. Mit keiner Silbe stellt der Herr in Abrede, dass er das Königreich Gottes, das Reich der Herrlichkeit wieder aufrichten werde, die grossartige Zukunft des Reiches steht demnach ausser allem Zweifel: er verweist es nur als ungeziemend, nach dem Zeitpunkte, wann solches geschehe, zu forschen und lenkt die Gedanken der Fragenden auf ihre Berufsarbeit, auf dasjenige, was geschehen

muss, ehe jener grosse Augenblick eintritt. Er sagt: οὐχ ὑμῶν ἐστὶ γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Bengel wird diesen Worten mit seiner Auslegung nicht gerecht: es muss ihm, welcher sich so anhaltend mit der Ausrechnung des Jahres beschäftigt hat, da das Ende der Welt kommen werde, natürlich Alles darauf ankommen, damit nicht unter das Gericht dieses Wortes zu gerathen. Er sucht sein Beginnen dadurch als ein ganz berechtigtes Unternehmen zu erweisen, dass er auf die Stellung des οὐχ aufmerksam macht für das Erste: *οὐχ ὑμῶν ἐστίν, non vestrum est, non dicit, non est vestrum, sed non vestrum est, ut emphasis sit in vestrum. conf. omnino, non vos, sed alii, Joh. 4, 38: et non tibi, 2 Chron. 26, 18, et non vobis et nobis, Esr. 4, 3. repulsa comis est et gravis descriptio reservati divini: nec tamen ea ad reprehendum, sed ad docendum spectat. non dicit, non est iuris et officii vestri, quaerere; sed ait: non vestrum est, nosse: non vestrae potestatis hoc esse iussit pater, sed suae potestati reservavit, ut ipse sciat et faciat. conf. Matth. 24, 36. non vestrum est, inquit: unde non licet colligere, ne aliorum quidem posthac fore. revelatio oeconomiae divinae habet suos gradus. 1 Petr. 1, 12. Matth. 11, 11. Apoc. 1, 1.* Ja, er sucht schliesslich gar sein Verfahren als Alles eher denn Vorwitz als heilige Pflicht darzustellen: *tempora,* bemerkt er zu οὓς κτλ., *Deo reservata indagare, curiositatis est: revelata non curare, animi pusilli et somnolenti. Dan. 9, 2. 1 Petr. 1, 11. Ap. 13, 18. quae apostolorum nondum erant nosse, per apocalypsin postea sunt significata. generalius enunciatum non derogat revelationi speciali subsecutae. — tempore ulterioris revelationis et ipsius maxime complementi,* sagt er endlich, *etiam ea, quae antehac in patris potestate fuerant sita, noscuntur.* Allein so wenig er mit seiner Berechnung des Weltunterganges Glück gehabt hat, so wenig hat er mit dieser Begründung seines Unterfangens sich rechtfertigen können vor dem Forum unparteiischer Richter. Er trägt in οὐχ ὑμῶν ἐστί ganz willkürlich zu seinem eigenen Nutzen den Gegensatz von ὑμῶν und ἄλλων hinein: hätte Jesus unter diesen ὑμεῖς nur die damaligen Jünger und nicht alle Jünger, welche mit ähnlichen Fragen in ihren Gebeten an ihn herantreten, verstanden, so hätte er dieses durch einen besonderen Zusatz klar legen müssen: wie die Worte hier lauten, wird es jedem Jünger des Herrn als ungeziemend verwiesen, wissen zu wollen, χρόνους ἢ καιρούς, Zeiten oder Zeitpunkte. Bengel merkt richtig an: *generatim observetur hoc loco, longius quiddam esse χρόνον quam καιρόν. 7, 17. 20.* Die χρόνοι schliessen die καιροί in sich, καιρός ist nämlich ein Zeitraum, beziehungsweise auch ein Zeitpunkt in der Zeit überhaupt, der zu irgend etwas passlich, günstig ist. Die Jünger können und sollen diese Zeiten und Zeitpunkte nicht wissen, denn der Vater hat sie kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit, kraft seiner absoluten Monarchie und Majestät festgesetzt: er weiss sie und will sie allein wissen. Ob der Sohn sie auch weiss, hat man hier vielfach gefragt: die alten orthodoxen Väter haben meistens mit Ja geantwortet: ob mit Recht oder mit Unrecht, lässt sich aus dieser Stelle nicht ermitteln. Da aber Jesus durch seine Auferstehung von den Todten nach der gesammten Schriftlehre in seine Herrlichkeit eingegangen ist, so wird man die Behauptung der Väter nur billigen. Gut bemerkt Calvin zu diesem Verse: *generalis est totius quaestionis reprehensio. curiosa enim erat, quum scire appeterent apostoli, quod Dominus volebat absconditum. est autem hic sapiendi modus, ut quantum ille progreditur docendo ad*

discendum parati simus, libenter autem ignoremus, quicquid ipse nos celat. quando autem nobis fere omnibus ingenita est stulta et inanis curiositas, cui mox accedit audacia, diligenter observanda est haec Christi admonitio, qua utrumque vitium corrigit. verum ut intelligamus eius mentem, simul tenenda sunt duo membra, quae coniungit. non est, inquit, vestrum scire, quae pater in sua potestate posuit. loquitur quidem de temporibus: sed quum aliarum rerum eadem sit ratio, universale praeceptum statui debet, ut, contenti Dei revelatione, nefas esse putemus, de aliis inquirere. — cupidi ad discendum esse debemus, quatenus nos docet coelestis magister: quae autem latere vult, ea ne quis attingere audeat, ut nonnisi ad sobrietatem sapiamus. itaque, quoties stulta plus sciendi, quam oportet, cupiditas nos sollicitat, in memoriam revocemus hoc Christi dictum: non est vestrum nosse. nisi enim invito ipso et vetante perrumpere libeat, satis ad lasciviam ingenii nostri cohibendam habebit ponderis. nunc quod ad temporum praescientiam attinet, eam modo investigationem damnat Christus, quae ultra divinae revelationis mensuram penetrat. idque secundo membro, quemadmodum dixi, notatur: quae pater in sua potestate posuit. certe hiemem et aestatem et reliquas anni partes, frigus ac calorem, serenum aut pluvium tempus in sua potestate Deus habet. Gen. 1, 14. sed quia perpetuam fore annorum seriem testatus est, Gen. 8, 22, non dicitur in sua potestate locasse, quod hominibus communicavit. quidquid arte, doctrina, iudicio, usu comprehendunt philosophi aut agricolae, hoc Deus non dicitur retinuisse sibi, quia apud eos quodammodo deposuit. idem et de prophetis sentiendum. nam illorum officium fuit, scire quae Dominus manifestabat. verum coecutire nos oportet in abscondito rerum successu, quoad futurum tempus. nihil enim est, quod nos magis ab officio retardet, quam nimis auxia hac in parte inquisitio. semper enim ex futuro eventu consilia capere volumus; atqui Dominus eventum occultans nobis praescribit, quid facto sit opus. hic conflictus exoritur, quia non libenter Deo sinimus, quod suum est, ut eventus ipse solus gubernet, sed ingerimus nos in alienam et importunam sollicitudinem. in summa prohibet Christus, ne ad nos transferamus, quod Deus sibi vindicat. in eo genere est eorum praescientia, quae sibi ipse suo arbitrio praeter nostram opinionem et supra ingenii nostri captum moderanda sumpsit. Augustinus hatte dem Reformator aber schon die Fackel vorgetragen: *quid eis respondit dicentibus*, sagt er *sermo 265, si hoc tempore praesentaberis et quando regnum Israel? non est vestrum scire tempora, quae pater posuit in sua potestate. quid est hoc, dicitur Petro, non est vestrum: et dicis tu, meum est. non est vestrum scire tempora, quae pater posuit in sua potestate. quod creditis, bene creditis, quia venturum est. quando venturum sit, quid ad te? quando venerit, praepara te! non est vestrum scire tempora, quae pater posuit in sua potestate. curiositas abscedat, pietas succedat. quid ad te, quando veniat? sic vive, quasi hodie venturum sit, et non timebis, cum venerit. videte autem ordinem et disciplinam magistri boni, magistri singularis, magistri solius. non dixit, quod interrogaverunt, et dixit, quod non interrogaverunt, sciebat enim, quod interrogaverunt, non eis expedire, ut nossent; quod autem sciebat eis expedire, etiam non eis interrogantibus dixit. non est vestrum, inquit scire tempora, quo tibi tempora? hac agitur, ut evadas tempora, et quaeris tempora. non est vestrum scire tempora, quae pater posuit in sua potestate. et quasi diceretur ei, et quid est nostrum? modo audiamus, quid ad nos maxime pertineat, modo audiamus. quaesitum est, quod non oporteat dici: sed dictum est, quod oporteat audiri. non est*

vestrum, scire tempora, quae pater posuit in sua potestate. sed quid est vestrum scire?

V. 8. Sondern ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, welcher auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.

Quod optimum, sagt Calvin sehr wahr, *frenandae curiositati remedium erat, Christus eos revocat tam ad Dei promissionem, quam ad mandatum. curiositas fere ex otio et diffidentia nascitur: diffidentiae medetur promissionum meditatio. mandata, ubi nos et nostra studia deceat occupari, ostendunt. iubet ergo discipulos patienter exspectare, quod Deus promisit et intentos esse ad munus, quod Deus iniunxit, exsequendum. interea nimiam eorum festinationem perstringit, quod nondum spiritu sancto donati, quae propria eius sunt dona, praepostere anticipant. neque enim id est recta via ingredi, quum ad militandum vocati essent, velle omissis laboribus molliter quiescere.* Eins sollen und müssen die Jünger Jesu wissen: das Reich Gottes kommt, aber es kommt nicht ohne ihr Zuthun. Es genügt nicht, dass sie fragen, wenn kommt es; auf dass es komme, müssen sie aus dem Fragen nach dem Reiche Gottes fortschreiten zu dem Handeln, zu dem Wirken für das Reich Gottes. Auf ihre Arbeit kommt Vieles an, sie werden desshalb zu ihrer Arbeit angewiesen. Der Herr stattet seine Arbeiter mit Kraft aus der Höhe aus, denn sie sind nicht im Stande mit ihren eigenen Kräften ihre Werke auszurichten; der h. Geist soll desshalb über sie kommen. Er sagt ihnen sodann, worin ihre Arbeit bestehen soll, sie sollen von ihm zeugen und endlich zeigt er ihnen ihr Arbeitsfeld — Jerusalem, Judäa, Samarien, die ganze Erde. Jesus sagt: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ᾽ ὑμᾶς. Ich habe oben die lutherische Uebersetzung beibehalten, ob gleich ich dem Syrer, Ambrosius, Hilarius, Erasmus, Calvin, Kühnöl, Meyer, de Wette, Overbeck Recht geben muss, welche die Genitive nach δύναμιν als *genitivus absolutus* nehmen: da aber der Sinn nicht verändert wird, so blieb ich bei der herkömmlichen Uebertragung. Kraft sollen die Jünger empfangen dadurch, dass der heilige Geist auf sie kommt: der heilige Geist ist damit selbst als der Geist der Kraft bezeichnet, er ist der Quell, aus welchem den Jüngern Kraft zuströmt, die Urquelle, der Ursprung aller Kraft. Jesaj. 11, 2 wird der Geist Jehovas, welcher auf dem Messias ruhen wird, unter andern auch als ein Geist גְבוּרָה, der Stärke bezeichnet: es ist damit ausgesagt, dass wir ohne den heiligen Geist schwach sind, aber Alles vermögen, wenn wir ihn nur haben. Von physischer Schwäche und Stärke ist natürlich hier nicht die Rede, sondern lediglich von sittlicher Schwäche und Stärke. Die Kraft des Glaubens, die Kraft der Liebe, die Kraft der Hoffnung fehlt den Jüngern ohne den heiligen Geist: und der Glaube muss in ihnen doch in voller Kraft vorhanden sein, wenn sie zu dem Gehorsame des Glaubens die Völker bekehren sollen? Was vermögen sie ohne die Kraft wahrhaftiger Liebe, ihr Evangelium wird ihnen ja nicht mit beiden Händen abgenommen werden, sie werden von denen, welchen sie zur Seligkeit verhelfen wollen, viel leiden müssen! Das Werk, welches sie anfassen, wird durchaus nicht in der sich überstürzenden Weise, welche sie träumen, von Statten gehen, nur äusserst langsam wird das Reich Gottes fortschreiten: sie bedürfen daher der vollen Kraft der Hoffnung, wenn sie nicht an allem

Erfolge verzweifeln sollen. Aber es soll ihnen nichts fehlen: der heilige Geist wird ihren Glauben mehren und kräftigen, dass sie aus vollster Plerophorie des Glaubens zeugen können von dem menschgewordenen Gottessohn; ihre Liebe vertiefen und kräftigen, dass sie aus Liebe zu ihm, dem Heilande aller Menschen, sich über alle Lieblosigkeiten und Verfolgungen der Menschen hinwegsetzen und nicht müde werden, zu bitten und zu vermahnen: lasset euch versöhnen mit Gott; und endlich ihre Hoffnung aufrichten und kräftigen, dass sie, wenn auch die ganze Welt sich wider sie wie ein Mann erhebt, nie zweifeln, ihr Glaube sei der Sieg, welcher die Welt bereits überwunden hat. Der Muth, welcher den Jüngern entfallen wollte, als sie die Aufträge des Herrn empfingen, wird durch diese Zusage: *λήψεσθε δύναμιν* mächtig gehoben: diese Verheissung räumt alle Sorge, alle Furcht aus dem Wege. Sie, die von dem heiligen Geist Gestärkten, sollen nun als Zeugen Jesu Christi auftreten: der Herr fährt fort: *καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Jesus sagt nicht gerade, dass sie seine Zeugen sein sollen, sondern dass sie ihm Zeugen sein sollen, dass sie also für ihn, in seinem Interesse, zu seinem Besten zeugen sollen in der Welt. Wie können sie aber für ihn zeugen, wenn sie nicht von ihm zeugen? Die ganze Aufgabe, welche ihnen als Aposteln des Herrn gesteckt ist, ist hierin beschlossen, die *μαρτυρία τοῦ Χριστοῦ*, das ist ihre Lebensaufgabe. Gut sagt Bengel: *testes, doctrina et sanguine: non reges mundi; quamquam regnum Dei per illud ipsum testimonium propagabitur*. Besser aber noch bemerkt Calvin zu dieser Stelle: *duos hac una voce errores corrigit. nam et prius pugnandum esse significat, quam aspirent ad triumphum; et aliam regni Christi naturam esse docet, quam putarent. eritis ergo mihi testes: hoc est, agricolam laborare oportet, antequam fructum percipiat. hinc colligamus, in viam, qua pervenitur ad regnum Dei, coniiciendos nunc esse oculos potius quam ut de statu futurae vitae subtiliter philosophemur. inquirunt multi, qualis olim futura sit sua beatitudo, quum in coelum recepti fuerint: quomodo autem illuc saltem accedant, nulla illis cura est. atqui inprimis renuntiandum erat mundo. disputant de qualitate futurae vitae, quam habituri sunt cum Christo: interim non cogitant, mortis eius oportere nos esse participes, ut postea cum eo vivamus (2 Tim. 2, 11). insistat igitur quisque in opere praesenti: militemus omnes strenue sub Christo: constanter et indefessis animis in cursu vocationis nostrae pergamus, fructum Deus in tempore proferet. sequitur altera correctio, ubi testes sibi fore asserit. hac enim voce falsam de regno terreno imaginationem excutere voluit discipulis: quia breviter significat, in evangelii praedicatione consistere. non est igitur, cur opes, delicias, externam potentiam aut quicquam terrenum somnient, dum audiunt tunc regnare Christum, ubi per evangelii doctrinam sibi mundum subiugat. unde sequitur, spiritualiter ipsum, non iuxta rationem mundi imperare.* Als Zeugen aber sollen sie auftreten in Jerusalem, in ganz Judäa, in Samaria und *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Overbeck will unter diesem Ende der Erde nichts anders als Rom verstehen: allein das geht nicht an, nirgends in dem Neuen Testament und von keinem Klassiker wird Italien als *τὸ ἔσχατον τῆς γῆς* bezeichnet, einem Manne, wie Theophilus gegenüber, welcher recht gut wusste, dass die Erde noch weit über das tyrrhenische Meer hinausreiche, wäre diese Umschreibung von Italien sinnlos gewesen. Wir zweifeln, dass Jesus sich bei diesem *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*

ein bestimmtes Land gedacht habe und verstehen so den Ausdruck Meyers, dass Jesus den Aposteln ihre Sphäre ideal vorzeichne. Bengel hat auf die *gradatio* schon aufmerksam gemacht, welche sich hier vorfindet; Calvin hatte aber schon längst erkannt, dass hier den Aposteln ihr Weg ganz genau vorgeschrieben wird. In Jerusalem sollen sie zuerst von dem Herrn zeugen; wenn sie als Zeugen in Jerusalem ihre Pflicht gethan haben, sollen sie das jüdische Land — es ist wohl unter ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ nicht bloss die Landschaft Judäa, sondern auch Galiläa zu verstehen; wenigstens erklärt sich so am leichtesten das Wegbleiben von Galiläa und das Adjektiv bei Judäa — mit dem Evangelium durchziehen. Samarien, wo der Herr, welcher ja nur zu den Schafen aus dem Hause Israel als der gute Hirte gesandt war, selbst schon mit überraschendem Erfolge gewirkt hatte, ist dann in Angriff zu nehmen, ehe sie in alle Welt hinaus, zu den Heiden sich wenden, denn die Samaritaner bilden als Mischvolk von Juden und Heiden den ganz natürlichen Uebergang zu den Ländern der Heiden. Kein Land aber ist zu übersehen, die Zeugen müssen bis an das äusserste Ende der Erde, bis zu dem allerletzten Volke gekommen sein, wenn das Reich überhaupt hergestellt werden soll. Die Apostelgeschichte beweist, wie genau sich die Jünger an diese Dienstinstruktion gehalten haben: Schneckenburger, Baumgarten, Overbeck haben ganz recht, wenn sie hier, so zu sagen, das Länderschema für die Apostelgeschichte finden. Die Apostelgeschichte berichtet uns zuerst von dem Werke der Zeugen in Jerusalem Cap. 2—8, 3, dann von der Predigt in Samarien und in den Ländern der Heiden und schliesst damit ab, dass das Evangelium in Rom, der Stadt, welche bis an die Enden der Erde, so weit man sie damals nach Abend hin kannte, herrschte, eine Stätte gefunden hat. Gott ist ein Gott der Ordnung: wie er sein Schöpfungswerk in geordneter Reihenfolge in sechs Tagen ausführte, so soll auch dieses Werk des Heiles in bestimmter, naturgemässer Ordnung sich entwickeln, wie viele Tage dazu gehören, wer kann das sagen? Nicht an verschiedenen Punkten soll zugleich die Predigt des Evangeliums beginnen: von einem bestimmten Orte, von Jerusalem aus, soll die Predigt ihren Ausgang nehmen und diese Predigt soll nicht wie ein Blitz hin und her fahren, bald hier bald dort aufleuchten, sie soll den ganz naturgemässen Weg einschlagen von dem Nächsten zu dem Entfernten, und von diesem Mittelpunkte aus nicht eher in weitere Kreise sich begeben, bis dass sie in den nächst gelegenen ihre Schuldigkeit gethan hat. Grossartig ist die Aufgabe, welche der Herr ertheilt, mit dem Schalle des Evangeliums soll die ganze Erde erfüllt, alle Völker sollen dem Herrn zum Schemel seiner Füsse gelegt werden. Diese grossartige Aufgabe verlangt grossartige Mittel, grossartige Werkzeuge: das Mittel ist da, die Kraft des heiligen Geistes, der keine Kraft im Himmel und auf Erden gewachsen ist: und die Werkzeuge sind auch vorhanden, sie stehen um den Herrn geschaart, freilich ohnmächtig in sich, aber entschlossen, sich von der Kraft, welche über sie kommen will, ganz und gar durchdringen zu lassen; freilich wie nichts in den Augen der Welt geachtet, aber doch die besten, tüchtigsten Männer aus der gesammten Menschheit, welche der Vater zu diesem Werke seinem Sohne vorgesehen hatte.

V. 9. Und da er solches gesagt, ward er aufgehoben zusehends und eine Wolke nahm ihn vor ihren Augen weg.

Das Werk des Herrn war vollendet, auch das Letzte was noch gesche-

hen musste, ist geschehen: er hat seine Jünger mit der Predigt des Evangeliums beauftragt. Er kann nun scheiden: fehlt seinen Jüngern auch noch Vieles, so ruht doch die Verheissung schon auf ihnen wie eine segensschwangere Wolke. Der Augenblick des Scheidens ist gekommen: er scheidet aber jetzt in einer ganz anderen Weise wie bei den Erscheinungen nach dem Tage der Ostern. Wenn die letzten Worte den Aposteln es noch nicht sollten klar gemacht haben, dass sie ihn nicht mehr sehen würden mit den Augen ihres Fleisches hier auf Erden, so musste ihnen die Art und Weise dieses Scheidens die Ueberzeugung verschaffen, dass sie nun keine weitere Erscheinung des Auferstandenen zu erwarten hatten. Wunderbar wie die Ankunft des Herrn bei den Erscheinungen ist, so ist wunderbar auch sein Rücktritt: er kommt und sie waren nicht im Stande zu sagen, wie er mitten unter sie gekommen war, denn sie bemerkten seine Ankunft erst dann, als sie schon geschehen war und sein: Friede sei mit euch! ihnen entgegenschallte und er geht hinweg und sie sind nicht im Stande anzugeben, wohin er gegangen ist, ja nicht ein Mal, wie er aus ihrer Mitte verschwunden ist; sie bemerken erst seinen Rücktritt, nachdem er sich vollzogen hat. Wie ganz anders aber jetzt! Waren sonst ihre Augen gehalten worden, so sind sie jetzt hell und klar, sie sehen auf das deutlichste, wie Alles zugeht und der Evangelist hebt diesen Umstand nachdrucksvoll zwei Mal hervor: *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν*. Hatte der Herr sich sonst vor ihnen *ἄφαντος* gemacht, so gefiel es ihm jetzt wohl, ihnen jetzt sichtbar zu entschweben, sich so lange, wie es nur irgend möglich war, sichtbar zu lassen. Meyer, Strauss, de Wette, Overbeck u. A. behaupten, dass die Ueberlieferung von des Herren Himmelfahrt sich hier in einer ausgebildeteren Gestalt vorfinde, was mit andern Worten sagen will, die heilige Sage hierüber habe sich seit dem Zeitpunkte, da Lukas sein Evangelium abschloss, durch weitere Dazudichtungen vermehrt. Wem die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein Mythus ist, für den kann selbstverständlicher Weise die Himmelfahrt des Herrn auch nichts anderes als ein Gedichte sein: wer aber glaubt, dass der Sohn Gottes vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist, der kann nicht umhin consequenter Weise an einen Heimgang des menschgewordenen Sohnes Gottes zu seinem Vater, an eine Heimfahrt des Herrn von der Erde gen Himmel zu glauben. War er nur um des Erlösungswerkes willen von dem Himmel her in diese Welt gekommen, so konnte ihn die Welt, nachdem er sein Werk vollendet hatte, nicht länger halten, so musste ihn der Himmel wieder aufnehmen. Das Evangelium beschreibt die Himmelfahrt nun so: *διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* (24, 51), hier sagt Lukas in der Apostelgeschichte: *ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν*. Wie ist Angesichts dieser Worte möglich von einer Weiterbildung der Ueberlieferung zu sprechen? Die Tradition hätte um das Haupt des abtretenden Helden nicht neue Kränze gelegt, sondern ihm sehr bedenklich das Höchste genommen in ihrer weiteren Entwickelung, was sie ihm vordem schon zuerkannt hatte. Hier steht nichts, was das *ἀνεφέρετο εἰς τόν οὐρανόν* überbietet: statt in die Himmelshöhen uns hinaufzuführen, zeigt dieser Bericht uns nur den untersten Vorhang des Himmels, die Wolke, welche den Herrn aufnimmt. Der Vorgang wird hier nicht in prächtigeren Farben gemalt, sondern nur insofern genauer dargestellt, dass wir erfahren, Jesus *διέστη ἀπὸ αὐτῶν* in der

Weise, dass er aus ihrer Mitte emporgehoben, aufgehoben, nach oben hin entrückt ward; und weiter, Jesus *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* dergestalt, dass eine Wolke ihn, der schon aufgehoben war, schon in die Höhe emporgeschwebt war, aufnahm, ihn weiter emportrug. Mit Recht fassen nämlich Meyer, Overbeck den Satz *καὶ νεφέλη κτλ.* nicht als eine Epexegese des *ἐπήρθη*, sondern als ein neues, nach jenem Aufgehobenwerden eingetretenes Moment. Wie die Gläubigen, welche bei der Wiederkunft des Herrn auf Erden leben, dem von dem Himmel her kommenden Herrn sollen entgegengerückt werden, um seiner Herrlichkeit theilhaftig zu werden (1 Thess. 4, 17), so ward auch der Herr der Wolke, welche ihn in seine Herrlichkeit hineintragen sollte, entgegengetragen. Es ist nicht gerade ausgesprochen, dass der Herr kraft seines eigenen Willens sich der Wolke entgegen bewegte: ich möchte aber dieses *ἐπήρθη*, wozu Joh. 3, 13 und 20, 17 ein volles Recht geben, so fassen, dass es von dem *motus proprius* Christi herrührt. Jesus wollte jetzt gen Himmel auffahren und erhob sich über die Erde: sein Wille war auch seines Vaters Wille, er wusste ja stets Zeit und Stunde: dem auffahrenwollenden Herr kam die ihn aufnehmenwollende Wolke auf Gottes Veranstaltung entgegen. Die Wolke nennt Chrysostomus ganz gut *τὸ ὄχημα τὸ βασιλικόν*, aber er sagt richtiger doch noch, dass diese Wolke die göttliche Macht abschattet; sie ist *τὸ σύμβολον τῆς θείας δυνάμεως, οὐδαμοῦ γὰρ ἄλλα τις δύναμις ἐπὶ νεφελῆς φαίνεται*, cf. Jesaj. 19, 1. Vgl. meine Evangelien 2, 413 ff.

V. 10. Und als sie zu dem Himmel schauten, da er dahin ging, siehe da, zwei Männer standen bei ihnen in weissen Kleidern.

Die lutherische Uebersetzung ist nicht ganz richtig, denn *εἰς τὸν οὐρανόν* gehört nicht zu *πορευομένου αὐτοῦ*, sondern zu *ἀτενίζοντες*. Ein Lieblingsausdruck des Lukas ist dieses *ἀτενίζειν*, welches das unverwandte, feste Anschauen eines Gegenstandes besagt, es wird entweder wie hier mit *εἰς* verbunden, so auch 3, 4; 6, 15; 7, 55; 11, 6; 13, 9 oder mit dem Dativ so Ev. 4, 23; 22, 56; Apostelg. 3, 12; 14, 9. Der Genitiv *πορευομένου αὐτοῦ* steht daher absolut: Kühnöl hat das Particip des Präsens ausser Acht gelassen: es kann nicht heissen, da er weggegangen war, sondern nur, da er wegging, da er sich von ihnen entfernte. Als sie dem gen Himmel fahrenden Herrn starr nachschauten, siehe da, *καὶ ἰδού* — diess ist nicht anakoluthisch zu nehmen, sondern als rasch fortführend — siehe da auch, wie Meyer vorschlägt, da standen zwei *ἄνδρες* bei ihnen *ἐν ἐσθῆτι λευκῇ*. Die recipirte Ansicht ist, dass diese Männer nicht menschliche Individuen gewesen sind, sondern Engel, welche wie auch sonst in Menschengestalt den Menschenkindern erscheinen. So sämmtliche Kirchenväter, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Grotius, Calov, Neander, de Wette, Meyer, Baumgarten u. s. w. Nur sehr vereinzelt wagt sich die Behauptung hervor, dass diese *ἄνδρες* Menschen gewesen sind: die natürlichen Ausleger müssen natürlich zu diesem Nothbehelfe greifen: aber Bengel selbst wagt keine Entscheidung. Er bemerkt: *vir pro angelo c. 10, 30. 3, 22. Luc. 24, 4. sed confer etiam Luc. 9, 30, itaque vel angeli fuerunt vel homines.* Ewald hat die zuletzt von Bengel angezogene Stelle als den Schlüssel zu diesem Verse betrachtet: er ist nämlich der Meinung, dass diese beiden Personen dieselben gewesen seien, welche dem Herrn auf dem Berge der Verklärung Gesellschaft leisteten. Meyer aber sagt, wenn dieselben wären

gemeint gewesen, so würden sie hier nicht ohne Namen, sondern wie dort mit Namen auftreten. Es ist uns nicht recht verständlich, wie schriftgläubige Ausleger hier an Menschen denken können. Sollen andre Gläubige, welche vordem nicht unter der Schaar der Jünger auf dem Oelberge sich befanden, jetzt auf ein Mal sich nahen und den Aposteln die rechten Wege weisen? Wie könnten diese Menschen die Apostel anreden als *ἄνδρες Γαλιλαῖοι*? Das Geringste wäre es doch, dass sie diese als Brüder begrüssten. Das *καὶ ἰδοὺ* deutet schon an, dass etwas ganz Ungewöhnliches, Wunderbares geschieht, und die weissen Kleider weisen uns schliesslich auch von dieser Erde weg. Wie der *ἀνὴρ ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ* 10, 30, welcher dem Cornelius erschien, nach 10,. 3 ein *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* war: so wird es auch hier sein. In den weissen Kleidern symbolisirt sich die Reinheit, die Klarheit dieser himmlischen Wesen, und Calvin trifft eben nicht ganz das Rechte, wenn er sagt: *vestes albae symbolum fuerunt rarae et observandae dignitatis. nam hoc quasi insigni discernere eos voluit Deus a vulgo hominum, quo essent discipuli ad eorum dicta attentiores atque ut nos quoque hodie sciamus, oblatam divinitus illis fuisse hanc visionem.*

V. 11. Welche auch sagten: ihr Männer von Galiläa, was stehet ihr hier und sehet gen Himmel? Dieser Jesus, welcher von euch ist aufgenommen gen Himmel, wird so kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren.

Diese beiden Engel sollen den Jüngern des Herrn durch ihre Gegenwart nicht bloss bezeugen, dass der ganze Himmel jetzt in Bewegung ist und die seligen Himmelsbewohner sich aufgemacht haben, um den Herrn vom Himmel, da er nach vollbrachtem Erdenwerk wieder zu seiner himmlischen Heimath zurückkehrt, entgegenzuziehen und ihm ihr Lob und die Opfer ihres Dankes entgegenzubringen: sie haben auch einen ganz bestimmten Auftrag auszurichten. Sie thun das, indem sie sprechen: *ἄνδρες Γαλιλαῖοι*. *Ego iis nequaquam assentior,* sagt Calvin, *qui probrose nomen hoc fuisse apostolis inditum putant, quasi angeli tarditatem et hebetudinem eorum increparent. meo iudicio hoc quoque ad excitandam attentionem valuit, quod eos ignoti et nunquam prius visi tanquam notos compellant.* Es ist gewiss so, die Anrede: *ἄνδρες Γαλιλαῖοι*: ist eine Ehrenbezeugung und soll durchaus nicht diesen Männern einen Schimpf zufügen oder einen Vorwurf machen. Ist Galiläa auch bei den eingebildeten Judäern in Verruf, so doch nicht bei den Engeln. Fein macht Bengel darauf aufmerksam, dass die Engel sonst bei ihren Erscheinungen die Person, der sie erscheinen, mit Namen anreden; hier jedoch werden die Eigennamen fortgelassen und die Begnadigten nach ihrer Heimath bezeichnet. Man würde übrigens aus dem *ἄνδρες Γαλιλαῖοι* zu viel schliessen, wenn man behaupten wollte, dass alle Apostel aus Galiläa gewesen wären: *a potiori fit denominatio,* die Mehrzahl von ihnen war aber sicher aus Galiläa und der Mann, welchem sie sich als Jünger angeschlossen hatten, war selbst ein Galiläer. Es wäre sogar der Fall möglich, dass, wenn auch kein Apostel aus Galiläa gestammt hätte, sie *Γαλιλαῖοι* genannt würden, weil *Γαλιλαῖος*, wie aus Luc. 22, 59 hervorgeht, damals schon als Bezeichnung für einen Christen nicht ungebräuchlich war. Ihr galiläischen Männer, sagen die Engel, *τί ἑστήκατε ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν*; gen Himmel waren also auch die Augen der Apostel gerichtet, so standen sie da wie erstarrt. Ich bezweifle, dass Calvin diese Worte richtig auslegt, wenn er spricht: *videntur tamen*

immerito reprehendi, quod in coelum suspiciant. ubi enim potius quaerendus est Christus? annon scriptura subinde nos illuc invitat? respondeo, non ideo reprehendi, quod sursum oculos attolant: sed quia oculis requirant Christum, quum nuper interposita nubes corporeos omnes sensus ab eo investigando arceret. deinde quod mox sperabant rediturum, ut eius conspectu iterum fruerentur, quum ascenderit, ut in coelo maneat, donec secundo appareat iudex mundi. Mir ist unerfindlich, woraus Calvin vermuthet, die Jünger hätten eine sofortige Wiederkunft Jesu von dem Himmel erwartet und unverrückt dorthin geschaut in dem Wahne, dass er in dieser Stunde wieder erscheinen werde. Ich meine, nach den Eröffnungen, welche ihnen der Herr eben vor seiner Himmelfahrt gemacht hatte, konnten sie, wenn sie anders Ohren zu hören hatten, unmöglich seine Wiederkunft in nächster Zeit erwarten. Dass sie Christum mit ihren Blicken in dem Himmel gesucht, etwa seine Bleibestätte dort oben hätten herausbringen wollen, scheint mir auch ganz verkehrt zu sein. Die Sache erklärt sich höchst einfach nach den psychologischen Gesetzen. Jesus ist vor den Augen seiner Jünger weg gen Himmel gefahren, sie haben ihm nachgeschaut, sie können ihre Blicke nicht vom Himmel losreissen: erstaunt, verwundert, sprachlos verstürzt, verstarrt stehen sie da, Unerhörtes ist geschehen, Unglaubliches haben sie geschaut. Die Ansprache der Engel weckt sie aus dieser Verwunderung, aus dieser Verzückung, aus dieser sprachlosen Anbetung der Wunderwege Gottes. Sie sollen nicht länger dem Herrn nachstarren: er ist von ihnen hinweggegangen, er ist aufgefahren gen Himmel: aber der Himmel wird ihn nicht auf ewig vorenthalten, er wird kommen noch ein Mal vom Himmel zur Erde: *οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.* Jesus wird also kommen, es ist auffallend, dass die Engel nicht von einer Wiederkunft des Herrn, sondern nur von seiner Ankunft reden. Wollte man dogmatisch auslegen, so könnte man das Befremdliche dadurch beseitigen, dass Jesus der historische Christus ist, und bemerken, dass dieser historische Christus ja nicht schon ein Mal in die Welt gekommen ist, sondern in dieser Welt erst geworden ist, da der Logos Fleisch wurde: doch widerstrebt mir solch eine strenge dogmatische Distinktion. Besser ist wohl, was Bengel hierzu sagt: *ascensio potius Christi, quam adventus ad iudicium in scriptura ut reditus describitur. venire dicitur, non solum, quia antea non venerat ad iudicandum, sed quia adventus gloriosus multo erit illustrior. mundus non crediderat, filium Dei venisse: respectu credentium dicitur redire. Joh. 14, 3. tum revelabitur in die suo. verbum venit iam in prophetia Henochi positum. Jud. v. 14. veniet, modo visibili, in nube, cum tuba, cum comitatu, et eodem fortasse loco v. 12. adde Zach. 14, 4 cum annot. Michaelis.* Den Accent legen die Engel darauf, dass Christus kommen wird *οὕτως ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.* Augustinus fragt: *quid est: sic veniet? in ea forma veniet, ut impleatur, quod scriptum est: videbunt in quem pepugerunt. sic veniet, ad hominem veniet: sed Deus homo veniet, veniet verus homo et Deus, ut faciat homines Deos.* Sichtbar ist der Herr gen Himmel gefahren: sichtbar wird er auch wiederkommen am Ende der Tage: leibhaftig ist der Herr aufgefahren, er wird als der leibhaftige Gottmensch wieder erscheinen: eine Wolke hat ihn hinweggenommen, eine Wolke wird ihn der Erde am jüngsten Tage wieder zutragen. Mit Unrecht denken Meyer, de Wette,

Overbeck nur an diese Ankunft des Menschensohnes in der Wolke am Ende. Matth. 24, 30; 26, 64. Luc. 21, 27. Der Herr wird wiederkommen, mit Recht betont Bengel, dass hier mit keinem Worte angedeutet wird, dass sie, die ihn gen Himmel fahren sahen, ihn auch sehen werden wiederkommen. Mit dem Ausblick auf die Parusie des Herrn schliesst der Bericht der Himmelfahrt ab: dieses enthält beides eine Mahnung und eine Verheissung. Der Herr kommt wieder in der Wolke, er gleicht also jenem Edeln, welcher fern über Land gezogen ist, Luc. 19, 12, sie sollen diese Zwischenzeit recht wahrnehmen, denn er wird am Ende seine Knechte vor sich fordern, dass er wisse, wie ein jeglicher gehandelt hat. Wird aber der Herr, welcher jetzt aufgefahren ist gen Himmel, wiederkommen, so ist er auch nicht ganz von der Erde geschieden: dem Leibe nach ist er ihr fern, aber dem Geiste nach ist er ihr allezeit nahe, ist er bei uns alle Tage bis an der Welt Ende.

---

2. Der Sonntag Exaudi.

1 Petr. 4, 7—11.

Wer die Epistel des ersten Pfingsttages, die Erzählung von dem Tage der Pfingsten, welcher an den Aposteln sich erfüllte, in Gedanken hat, der wird die Wahl dieses Textes nur bewundern. Der Tag der Pfingsten kam, als die Gläubigen einmüthig bei einander waren, er entzündete in ihnen das Feuer einer rechten brüderlichen Liebe und rüstete sie aus, mit der Gabe, die ein jeder empfangen hatte, sich unter einander zu dienen. Mit Mahnungen tritt diese Epistel vor uns hin, und zwar mahnt sie zum Gebet, zur brüderlichen Liebe, zum gegenseitigen Dienen. Gehen wir auf diese Vorstellungen ein, so wird der Tag der Pfingsten sich an uns wiederholen. Wir werden den heiligen Geist empfangen, denn dieser kommt nur, wenn wir um diese beste Gabe unsern Vater in dem Himmel anrufen, wenn wir brüderliche Liebe unter einander haben und in ihr wachsen wollen, wenn wir mit den Gaben, die Gott nach seinem Wohlgefallen austheilt, uns unter einander aushelfen.

V. 7. So seid nun mässig und nüchtern zum Gebet.

De Wette fasst die beiden Imperative: *σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε*: nicht zusammen, er nimmt *σωφρονήσατε* für sich allein: aber mit Recht haben alle späteren Ausleger, Huther und Wiesinger an der Spitze, sich dagegen erklärt. Synonyme Begriffe sind *σωφρονεῖν* und *νήφειν*. Die Vulgata übersetzt: *estote prudentes et vigilate in orationibus:* aber es ist hier sowohl die Uebersetzung von *σωφρονεῖν*, wie die von *νήφειν* und auch von *εἰς τὰς προσευχάς* zu beanstanden. In den Briefen des Neuen Testamentes nämlich hat *σωφρονεῖν* konstant die Bedeutung: mässig sein: es ist nun aber die Frage, was für eine Mässigkeit meint hier Petrus: leibliche oder geistige? Luther versteht hier leibliches Masshalten: er sagt wenigstens in seiner Kirchenpostille, welche zu dieser Epistel eine gewaltige Predigt wider das Saufen seiner lieben Deutschen enthält: „mässig sein ge-

het nicht allein auf Essen und Trinken, sondern wider alles unordentliche, übermässige Wesen in äusserlichem Leben mit Kleidern, Schmuck und was mehr Ueberfluss und Uebermass ist, da einer für und über den Andern zu gross und köstlich hervorbrechen will." Die neueren Ausleger schlagen sich fast ohne Ausnahme auf die andere Seite: so sagt Huther: „es bezeichnet vielmehr die geistige Mässigkeit, das ist, die Beherrschung *omnium immoderatorum affectuum (Hemming: σωφροσύνη = affectuum et voluntatis harmonia)*", und Wiesinger: „*σωφρονεῖν = sanae mentis esse* ist hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung (vgl. zu Tit. 1, 8. 2, 6. 1 Tim. 2, 9 u. ö.) nämlich in der sittlichen Selbstbeherrschung zu nehmen und bildet so einen Gegensatz zu der V. 2 und 3 bezeichneten fleischlichen Zügellosigkeit." Allein gerade diese Beziehung auf V. 2 und 3, welche bereits Luther und Bengel wahrgenommen haben, spricht dafür, dass man Unrecht thut, die *σωφροσύνη* hier ausschliesslich als geistige Enthaltsamkeit zu verstehen. Petrus hat dort von *ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις κτλ.* gesprochen: es liegt da sehr nahe, dass er in Bezug auf diese Ausschreitungen der Heiden die Christen nicht bloss zu geistiger, sondern auch zu leiblicher Mässigkeit auffordert. Da hier keine Andeutung ist, dass das *σωφρονεῖν* lediglich in diesem oder jenem Sinne gemeint sei, und leibliche Unmässigkeit geistliche Unmässigkeit nothwendig nach sich zieht, wie umgekehrt geistliche Masslosigkeit leibliche, so müssen wir diese Ermahnung auch in ihrer Weite belassen und auf leibliche wie geistige Enthaltsamkeit beziehen. Mit diesem *σωφρονεῖν* soll nun das *νήφειν* verbunden sein: die Vulgata fährt mit ihrem: *vigilate*, welches Bengel allerdings auch hat, zu rasch zu: denn dieses Zeitwort heisst gar nicht wachen, sondern nüchtern sein, es steht, wie die Lexicographen Passow und Pape erinnern, dem Berauschtsein gegenüber. Es blickt dieses *νήφειν* auch auf den Lasterkatalog in V. 3 zurück, in welchem ja das Weinsaufen mehr denn ein Mal verzeichnet ist. Luther fasst dieses Wort wieder nur in dem ursprünglichen Verstande, die neueren Ausleger nehmen es fast wieder ohne Ausnahme übertragen, wir sollen uns demnach nicht berauschen lassen von dieser Welt, uns den Sinn nicht verkehren lassen durch ihren Lug und Trug, durch ihre Güter und Gaben. Allein wir thun besser, auch hier wieder alle eigenmächtigen Beschränkungen des Begriffes abzuweisen: Leib und Geist sollen mässig und nüchtern bleiben, dass wir fähig sind *εἰς τὰς προσευχάς*. Der Artikel ist angefochten, Lachmann hat ihn gestrichen: Tischendorf aber hat ihn, obgleich er auch in dem sinaitischen Codex fehlt, wieder zugelassen. Ist der Artikel ächt, so hat Harless recht, welcher hier eine Andeutung bestimmter, regelmässiger Gebete, wohl besser bestimmten, regelmässigen Betens findet. Es ist damit aber nicht gesagt, dass diese bestimmten Gebete öffentliche, gemeinschaftliche Gebete sein müssten: sie können ebenso gut auch Gebete in den Häusern, in dem verborgenen Kämmerlein sein. Die Vulgata verdreht diese Mahnung, denn die Christen sollen nicht mässig und nüchtern sein in oder bei dem Beten, sondern — *εἰς* fordert sein Recht — zum Beten, dass sie im Stande sind, zu beten, was ihre Pflicht, ihres Christenlebens nothwendige Bethätigung ist. Wir sagen nicht bloss mit Huther: ein von Leidenschaften und Begierden aufgeregtes Gemüth kann nicht beten: wir gedenken des Sprüchleins: *plenus venter non studet libenter* und setzen in Gedanken für *studet* nur *orat*. Wer Leib oder Geist nicht in der Mässigkeit und Nüchternheit

erhält, der bringt sich nicht bloss um die Gebetsstimmung, sondern auch um die Lust, um die Kraft zum Beten. Die alten Väter haben viel auf diese Diät des Leibes und der Seele gehalten: sie haben aus dieser doppelseitigen Askese reiche Früchte geerndtet. Leo der Grosse sagt c. 81, 2 sehr wahr: *non idem vigor cordis est sub onere cibi, qui sub levitate ieiunii: nec eundem sensum potest satietas generare, quem parcitas. quia cum caro concupiscens adversus spiritum spirituali cupiditate superatur, libera obtinetur sanitas et sana libertas: ut et caro mentis iudicio et mens dei regatur auxilio.* In einem andern Sermone 79, 1 sagt derselbe: *sicut fuit concupiscentia initium peccati, ita sit continentia origo virtutum.* Calvin sagt ganz richtig, denn die leibliche Uebung nützt nichts, wenn die geistliche nicht hinzutritt: *vigilantia et sobrietas, ad quas eos hortatur, mentis potius sunt quam corporis, meo iudicio. congruunt enim haec verba cum illis Christi (Matth. 25, 13): vigilate, quia nescitis diem neque horam. nam sicuti crapulae et somnii indulgentia gravatur corpus, ne sit ad sua officia expeditum: ita vanae huius mundi curae aut deliciae mentem inebriant reddunt-que somnolentam.* Aehnlich spricht sich auch Bengel aus.

V. 8. Vor allen Dingen aber habt unter einander eine inbrünstige Liebe, denn die Liebe deckt der Sünden Menge.

Lyra, welchem Luther sich anschliesst, gibt den Zusammenhang hier so an: *postquam ordinaverat apostolus fideles respectu sui per concupiscentiarum repressionem, consequenter revertitur ad ordinandum fideles respectu proximi, talis enim reversio maxime fit in moralibus propter connexionem virtutum. ordinat autem eos, 1) in communicatione bonorum, 2) in perpessione malorum. ut ad orationem et pietatem erga Deum requiritur tum mentis vigilantia, tum corporis sobrietas: ita officiorum, quae proximis debemus, fundamentum est caritas, quae errata fratrum tegit et est effectrix atque nutrix officiorum mutuorum.* Die neueren Ausleger dagegen finden in den Ermahnungen zur Mässigkeit und Nüchternheit, dass das Gebet wohl von Statten geht, schon eine Ermahnung zum rechten innergemeindlichen Verhalten der Leser Angesichts des nahen Endes aller Dinge. Wir können aber diese Auffassung nicht billigen: es ist keine Frage, die Reihe der Ermahnungen, welche mit diesem Verse beginnt, hat das gemeindliche Leben im Auge, man denke nur an *τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγαπήν*, an *φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους*, an *εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες*: allein in der ersten Ermahnung unsrer Epistel fehlt jede Andeutung, dass dieses Mässig- und Nüchternsein und diese Gebete sich auf allgemeine Fest- und Bettage beziehen. Es scheint mir daher besser zu sein, bei Lyra's und Luther's Bestimmungen stehen zu bleiben. Das Ende steht vor der Thüre, ein jeder soll sich durch Fasten und Beten darauf vorbereiten. Der Einzelne kann aber den Dingen, die da kommen sollen, nicht den rechten Widerstand leisten, nicht entrinnen: Einer muss an dem Andern seinen Rückhalt haben, Einer von dem Andern in dieser letzten Noth getragen und beschirmt werden. Der Einzelne unterliegt, nur in der christlichen Gemeinschaft ist er stark genug, um Alles zu überwinden. So sollen sie mässig und nüchtern sein zum Gebete, *πρὸ πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες*. Es ist hier zu dem Particip durchaus nichts zu ergänzen. Grotius setzt in Gedanken *ἐστέ* hinzu: als solche, welche vor allen Stücken die Liebe unter einander (*ἑαυτούς* steht hier, wie auch sonst öfters, für *ἀλλήλους*), also die Bruderliebe haben als eine *ἐκτενής*, sollen sie wachen

und beten. Luther zieht in seiner Uebersetzung den einheitlichen Begriff ἡ εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπη aus einander: Petrus mahnt aber nicht zur Bruderliebe, er fordert seine Leser nicht erst auf, sich als Kinder eines Gottes und Vaters wie Brüder und Schwestern unter einander zu lieben: Bengel sagt treffend: *amor iam praesupponitur; ut sit vehemens praecipitur.* Die Bruderliebe, die φιλαδελφία 1, 22 soll unter ihnen ἐκτενής sein. Die Vulgata überträgt ἐκτενής hier mit *continuus*, Erasmus aber mit *vehemens:* Schott behauptet, dass ἐκτενής wie ἐκτενῶς nur auf die Zeitdauer gehe, also die extensive Stärke ausdrücke; aber diese Worte bezeichnen auch die intensive Stärke, die innere Kraft, so Luc, 22, 44. Act. 12, 5. 26, 7. Luther fasst es hier ganz richtig schon, Erasmus folgend, intensiv: „die Bruderliebe soll eine inbrünstige sein. Es soll, sagt er, unter den Christen, nicht eine schlechte gemeine Liebe sein, wie auch wohl unter den Heiden ist, sondern eine heisse, brünstige Liebe, und nicht allein ein Rauch oder Schein der Liebe, welches Sct. Paulus nennet eine falsche oder gefärbte Liebe, Röm. 12, 9; sondern ein rechter Ernst und Feuer, das sich nicht leichtlich lösche, sondern währe und anhalte; gleich wie unter Mann, Weib und Eltern gegen ihre Kinder. Wo rechte ehrliche Liebe, Vater- oder Mutterliebe ist, da höret sie nicht sobald auf, als eines schwach, gebrechlich, voller Schwären oder Pestilenz oder tödtlich krank ist, sondern je grösser des Andern Noth und Gefahr ist, je mehr das Herz bewegt wird und je heftiger die Liebe gegen den Andern brennt". Die brüderliche Liebe soll unter den Christen als eine gewaltige wohnen vor allen Dingen, denn die Liebe ist das Band der Vollkommenheit, das beste, stärkste, vollkommenste Band, welches die Gemeinde zusammenhält. Eine Gemeinde hat nur so lange einen gesicherten Bestand, als die Bruderliebe in ihr in Kraft und im Leben steht: sie fährt aus einander, wie die Liebe aufhört. Die Sünde entzweit, was Gott zusammengefügt hat: die Sünde ist in der Gemeinde, in den Herzen der einzelnen Gemeindeglieder noch nicht ertödtet, sie arbeitet also unausgesetzt daran, das Band der Vollkommenheit aufzulösen: und je näher das Ende aller Dinge kommt, desto schwächer wird nicht die Sünde, sondern im Gegentheile desto energischer, desto verführerischer tritt sie auf, vgl. Matth. 24, 10 ff., die Liebe muss daher immer mächtiger geschürt und heller entflammt werden, sonst ist Alles verloren. Der Macht der Sünde, welche die Gemeinde zerreissen will, muss die Macht der Liebe entgegenwirken, die Liebe, welche vergibt, welche auch eine Menge von Sünde bedeckt: so überwindet die Gemeinde die Anfechtung der letzten Zeit und zieht das Band der Gemeinschaft immer enger und fester.

Der Satz, welchen Petrus mit ὅτι anrückt, wird sehr verschieden ausgelegt: er lautet: ἡ ἀγάπη καλύπτει, — so möchte ich mit Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf statt des recipirten, übrigens auch von dem *codex Sinaiticus* dargebotenen καλύψει lesen — πλῆθος ἁμαρτιῶν. Luther, Calvin, Gerhard, Estius bereits erkennen ganz richtig in den Proverbien 10, 12 die Quelle, aus welcher dieser Spruch, welcher Jakobi 5, 20 noch ein Mal wiederkehrt und demnach gewiss mit Recht von Brückner, Wiesinger, Weiss, Huther u. A. als eine sprichwörtliche Gnome genommen wird, geflossen ist. Freilich bestreitet de Wette diesen Ursprung: da die Septuaginta jene Grundstelle nicht richtig übersetze, so hätte aus dem Urtexte übersetzt werden müssen, dann aber würde hier nicht zu lesen sein:

πλῆθος ἁμαρτιῶν, sondern *πάσας τὰς ἁμαρτίας*, oder besser noch *πάντα τὰ ἀδικήματα.* Allein wir behaupten gar nicht, dass Petrus erst diese Gnome aus den Proverbien entlehnt und formulirt habe, sondern meinen, dass er sie, wie Jakobus auch, vollständig ausgebildet vorfand, und ein jeder weiss, dass in dem Munde des Volkes selten ein Diktum in seiner ursprünglichen Form unversehrt bleibt. Da nun die Proverbien den Spruchschatz des Volkes Israel enthalten und diese Gnome fast wörtlich mit jener Sentenz עַל כָּל־פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה übereinstimmt, so steht die Verwandtschaft beider Sprüche ausser allem Zweifel: und jene Urstelle muss uns den eigenthümlichen Sinn, die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes erschliessen. Luther, mit welchem Calvin vollständig übereinstimmt, sagt schon ganz richtig: „Salomo setzet wider einander die zwei widerwärtigen Stücke Hass und Neid und die Liebe und zeigt, was aus beiden kommt. Hass, spricht er, erreget Hader, aber die Liebe decket zu alle Uebertretung. Denn wo Hass und Feindschaft im Herzen ist, da gehet es nicht ab, es richtet Unglück und Hader an; denn der Groll kann sich doch nicht enthalten, er fährt heraus und gibt giftige Worte, entweder im Rücken, dem, so er feind ist, oder erzeiget sich öffentlich also gegen ihn, dass man sieht, dass er ihm nichts gutes gönnt. Daraus denn folgt Widerschelten, Fluchen, Beissen und Schlagen, und wo ihm nicht gesteuert wird, Jammer und Mord. Das kommt nun daher, dass Junker Hass hat solche schändliche und vergiftete Augen, dass er an einem Menschen, daran er geräth, nichts kann sehen, denn was böse ist; und wo er solches ersiehet, da hänget er sich an, grübelt, wühlet und frisset daran, wie eine Sau mit ihrem unreinen Rüssel in Unflath und Stank. Wie man denn zu solchen spricht: ich meine, du habest mich hinten angesehen, dass er nichts anders von dem Nächsten reden noch denken kann, denn das Allerärgste, obgleich sonst viel Gutes an ihm ist, wollte nur gerne, dass ihm auch jedermann feind wäre und das Uebelste von ihm redete; und ob er gleich etwas Gutes von ihm hielt, so muss er's doch zum Aergsten deuten. Davon wird denn der andere Theil auch erbittert, dass er wieder beginnt zu hassen, zu fluchen und zu lästern: und brennet also das Feuer, dass eitel Zwietracht und Unglück folgen muss. Dagegen, spricht Salomo, ist die Liebe so eine reine, köstliche Tugend, dass sie nichts Böses von dem Nächsten redet noch denkt, sondern auch zudeckt, nicht eine oder zwei, sondern die Menge der Sünden, oder grosse Haufen und gleich als einen ganzen Wald oder ganzes Meer voll Sünden, das ist, sie hat nicht Lust, sich zu spiegeln und zu kitzeln an des Nächsten Sünde, sondern thut, als hätte sie es nicht gesehen noch gehöret, oder, wo sie es nicht kann leugnen, so vergibt sie doch gerne, bessert, so viel sie kann; oder, wo sie nicht mehr kann, so trägt und leidet sie doch, richtet darum nicht Hader an, noch aus Uebel ärger macht.“ Der ursprüngliche Sinn dieses Spruches ist also nicht der, welchen Grotius hier findet, der da spricht: *dilectio maxime in eo spectatur, ut alios a peccatis abstrahamus: cui consequens est, ut Deus hominis iam emendati priora peccata dissimulet,* und noch viel weniger der, dass wir mit der Liebe, welche wir besitzen und erweisen, unsere eigenen Sünden vor dem Angesichte Gottes bedecken, welchen Verstand die katholischen Ausleger aus sehr nahe liegenden dogmatischen Gründen in dieses Wort der Schrift hineinlegen. Oecumenius führt diese katholische Auslegung nicht erst ein mit seiner Bemerkung: *ὁ μὲν γὰρ εἰς τὸν πλησίον ἔλεος, τὸν θεὸν ἡμῖν ἵλεων ποιεῖ;*

sie findet sich gelegentlich schon bei einer ganzen Anzahl von Vätern. Tertullianus sagt *contr. Gnost. c. 6: beatus vir, cui non reputaverit Deus delictum. proprie enim martyribus nihil reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur. sic dilectio operit multitudinem delictorum:* so ähnlich Ambrosius, *de fuga saec. c. 2, serm. 16 in Ps. 118*, Augustinus *c. Cresc. II, 12, tract. 1 in 1 Joh. (superbia exstinguit caritatem, humilitas ergo corroborat caritatem: caritas exstinguit delicta. humilitas pertinet ad confessionem, qua confitemur nos peccatores esse: ipsa est humilitas).* Salmeron, Corn. a Lapide, Lorinus und andere Katholiken mehr treten sehr entschieden für diese falsche Deutung ein und haben sogar eine Anzahl Protestanten seltsamer Weise auf ihre Seite gezogen, z. B. Augusti, Hottinger, Jachmann u. A. Die von uns gebilligte Auffassung datirt nicht erst von den Tagen der Reformation her und findet sich auch nicht allein bei evangelischen Exegeten. Estius gibt der Wahrheit gerne die Ehre, er bemerkt nämlich zu diesem Worte: *caritatem significari fraternam h. e., eam, qua proximus diligitur, constat ex parte praecedente, nec minus ex antithesi, quam facit sapiens inter odium et caritatem. non enim odium ad homines, caritatem ad Deum refert, sed ad homines utrumque. ostendit eadem sapientis sententia, sermonem esse de delictis proximorum, non autem eius, cuius caritas commendatur. nam quod sapiens dicit, tale est. sicut odium suscitat rixas et dissidia cum aliis, quos odio quis habet: sic caritas e diverso non solum rixas et dissidia non serit aut suscitat, sed etiam suscitata componit ac sedat, et delicta atque offensiones, quae rixarum causae esse solent, tolerando ac dissimulando atque excusando operit, denique quicquid in se peccatum est, condonat et, ut Deus condonet, intercedit et impetrat. — iam de caritate, qua cooperemus, dissimulemus, excusemus, condonemus aliena peccata, quae sunt videlicet contra nos, vel extenuemus aliorum defectus et imperfectiones locum istum interpretatus est Chrysostomus hom. 4. in act. ap. (caritas, inquit, multitudinem peccatorum tegit: inimicitiae autem ea, quae non sunt, suspicantur), Bernhardus ep. 7: charitas, ait, prior, multitudinem peccatorum tegit, inimicitia autem ea, quae non sunt, suspicatur. Augustinus de bapt. 1, 17.* Mit Lyra halten es auch Luther und Calvin, diesen folgen Beza, Piscator, Gerhard, Calov, Wolf, Woken, Steiger, Wiesinger, Weiss, v. Hofmann, Schott, Fronmüller u. A.

Schon in alter Zeit hat man die evangelische und katholische Auslegung mit einander verbunden: diess thut bereits Beda, später Vorstius *(intelligit apostolus, caritatem in causa esse, ut non tantum proximi nostri peccata humaniter tegamus, verum etiam ut Deus nobis ex pacto gratuito nostra peccata condonet, non quod propter meritum seu dignitatem caritatis id fiat, sed quia caritas erga fratres conditio est, sine qua Deus nobis ignoscere non vult)* und Bengel *(qui amat valde, tegit peccata, quotquot sunt eius, quem amat. suos oculos ab iis avertit, et alios, quoad fas est, celat de illis; et Deum implorat, atque hunc amorem divinus amor ope et approbatione prosequitur: eumque ipsum, qui amat, pariter remunerat. Matth. 6, 14).* Allein eine solche Combination ist hier unschicklich: es handelt sich hier um das Leben in der Gemeinschaft und kann desshalb auch nur die Zudeckung der fremden Sünden gemeint sein. Dieses καλύπτειν soll nicht bloss einer Sünde oder einigen wenigen Vergehungen gegenüber geübt werden: die Bruderliebe soll in uns intensiv so stark sein, dass sie auch nicht durch eine unzählige Menge von Sünden wider uns ausgelöscht werden kann: sie soll im Stande sein, nicht sieben,

nicht siebzigmal, sondern siebenzigmal siebenmal von Herzen zu vergeben. *Complectitur haec κάλυψις,* sagt Gerhard, *1. iniuriarum a proximo illatarum dissimulationem, quia vera caritas ad iniurias proximi connivet easque pacis causa dissimulat. 2. naevorum et erratorum proximi extenuationem et excusationem, quia vera caritas errata proximi non exaggerat, sed potius extenuat. 3. fraternam condonationem, quia vera caritas proximo deprecanti libenter ac prompte remittit offensas.* Gewiss sind hier die wesentlichsten Stücke dieses Sündenbedeckens angegeben, doch wird man, wenn man an die Urstelle denkt und das dort gebrauchte Zeitwort כָּסָה in's Auge fasst, mit Wiesinger und Huther sagen, dass dem Nächsten seine Sünde bedecken vor allen Dingen ist, dem Nächsten seine Sünde von Herzen vergeben. Passt nun dieser mit ὅτι, welches doch jedenfalls die vorhergehende Mahnung begründen soll — denn was Hottinger sagt: *ὅτι indicare videtur incitamentum aliquod, quo christianis amor iste commendatur:* ist vollständig richtig — angehängte Satz hierher? Ganz vortrefflich: weil die Liebe allein noch so viele Ungerechtigkeit und Sünde dem Nächsten zu vergeben willig und geschickt ist, darum sollen sie vor allen Stücken eine recht starke Bruderliebe hegen und pflegen. Sie müssen Sünden bedecken, nicht wie Steiger es meint, dass sie *successive* eine Menge von Sünden bedecken müssen, so dass die Liebe leicht erschlaffen könne, da das Zudecken kein Ende nimmt, sondern in einem und demselben Augenblicke müssen sie dem Nächsten eine ganze Menge, eine Unzahl von Vergehungen vergeben: da gilt es, dass die Bruderliebe mächtig und inbrünstig in der Gemeinde lodert, sonst vermag sie nicht, was sie doch zu Stande bringen muss, wenn die christliche Gemeinschaft, die Gemeinde des Herrn bis an das Ende bestehen soll. Diese Tugend, die nicht allein die Sünde des Nächsten vertragen, sondern auch ihm eine Menge von Sünden zudecken kann, ist eine seltene Kunst: die Welt kennt sie nicht, der Christ soll sie kennen und üben. Und er kann's: denn, wenn er nur von der Liebe, die ihm widerfahren ist, dem Nächsten das geringste Theil gönnen will, so vergibt er von Herzen auch eine Menge von Sünden, ist ihm ja eine Menge von Sünden erst von des Menschen Sohn vergeben worden.

V. 9. Seid gastfrei unter einander ohne Murren.

„Skt. Petrus, sagt Luther, hat insgemein vermahnt die Christen zu rechter Liebe unter einander, nun nimmt er etliche Stücke, darin sich die Liebe soll bei den Christen äusserlich erzeigen. — Zum ersten, dass er sagt: seid gastfrei unter einander: das gehet auf die Werke der Liebe in allerlei leiblicher Nothdurft des Nächsten, dass die Christen einander sollen dienen und helfen mit leiblichen Gütern, sonderlich den armen Elenden, so Fremde oder Pilgrime bei ihnen sind, oder zu ihnen kommen, kein eigen Haus noch Hof haben können, dass sie denselbigen gerne mittheilen und Niemand unter ihnen lassen Noth leiden. Als zu der Apostel Zeit und in der ersten Kirche, da die Christen allenthalben verfolget, von dem Ihrigen verjagt und hin und wieder mussten im Elende und in der Irre ziehen, da war es Noth, zu vermahnen, dass die Christen, beide insgemein und ein jeder, der es vermochte, dazu thäten, dass solche bei ihnen nicht Noth litten, sondern versehen würden.“ Wir haben Röm. 12, 13 eine ganz ähnliche Ermahnung aus Pauli Mund vernommen: und begegnen ähnlichen Aufforderungen Hebr. 13, 2. 3 Joh. 5. 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8. Ob Luther diese Ermahnung ganz richtig motivirt, möchte ich bezweifeln; denn die

Lage der Christen war in der Zeit, aus welcher dieser Brief stammt, noch nicht eine solche, dass die Gläubigen um des Herrn Jesu Christi willen von Haus und Hof verdrängt wurden. Es genügt, hier an die Reisen zu denken, welche Christen, sei es in bürgerlichen Angelegenheiten, sei es aus religiösen Beweggründen unternahmen: sie sollen sich unter einander, sei es, dass sie ihr Recht an einem fremden Orte suchen oder ihr Handwerk durch Reisen heben wollen, sei es, dass sie hin und her wandeln, um sich im Glauben zu stärken und christliche Gemeinschaft mit einander zu pflegen, gastfrei aufnehmen. Die Griechen und Römer hielten auf die Gastfreundschaft schon grosse Stücke, es war ein feiner Ruhm, ein *φιλόξενος* zu sein: die Christen sollen auch nach diesem Lobe trachten und Gastfreiheit und Gastfreundschaft üben. Gerhard sagt: *loquitur autem apostolus non de pomposa illa hospitalitate, quam homines in invitandis ditioribus ad convivia non necessaria exercent, Luc. 14, 11 sq., nec de civili illa hospitalitate, qua peregrinis in diversoriis publicis pro iusto precio ea, quae ad vitae sustentationem necessaria sunt, exhibentur; sed de christiana illa et sancta hospitalitate, qua peregrinos egenos, maxime vero propter religionis verae professionem exules, christiani ex sincera caritate prompte in aedes suas recipiunt; eos benigne et amanter complectuntur, tamquam Christi membra et ecclesiae concives fovent, ac de cibo, potu, vestimentis et aliis ad vitae sustentationem necessariis illis prospiciunt, quam virtutem etiam alibi Christianis apostoli commendant.* Wie aber Petrus in dem vorhergehenden, grundlegenden Verse nicht erst zur brüderlichen Liebe ermahnt, sondern nur fordert, dass diese recht inbrünstig sei: so setzt er auch hier voraus, dass sie *φιλόξενοι* sind, er verlangt aber, dass sie gastfrei seien *ἄνευ γογγυσμῶν*, hierauf liegt der Nachdruck der Rede. Sehr verkehrt bezieht Hugo diese Mahnung auf die, welche von Andern gastfrei aufgenommen werden, *ut sint appositis contenti et erga suscipientes grati:* offenbar sollen die nicht murren, welche Gastfreiheit üben. Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb und auch nur der, welcher fröhlich, mit Freude, mit Aufrichtigkeit bei sich herbergt, kann dem lieb und werth werden, der solche Dienste anzunehmen sich genöthigt findet. Solches, spricht Skt. Petrus — nach Luther —, „soll man thun ohne Murmeln, nicht mit Verdruss und Widerwillen, wie die Welt thut, sonderlich wo sie dem Herrn Christo, das ist seinen armen Dienern, Pfarrherren und Predigern, oder ihren Kindern etwas geben soll, denen sie alle Bissen Brods in's Maul zählt und Alles beschwerlich und zuviel ist, wo sie hier einen Heller geben soll, da sie sonst dem Teufel mit Haufen gibt und schüttet.“ Gerhard, welcher gern Alles möglichst genau bestimmt, sagt: *quando ergo Petrus hospitalitatem ἄνευ γογγυσμῶν exerceri praecipit, tum prohibet 1. occultam maledicentiam, clancularias obtrectationes, quibus famam peregrinorum laedere solent, qui inviti eos hospitio excipiunt. 2. tacitum murmur et iniquas querelas. qui enim non prompto animo, sed inviti et quasi coacti peregrinis hospitium praebent, conqueruntur et quiritantur de rei familiaris penuria, de temporum difficultatibus, de copia sumptuum peregrinis impendendorum vel etiam de moribus peregrinorum. 3. odiosas exprobrationes beneficiorum in peregrinos collatorum.* Offenbar ist aber das, was Petrus zu allererst verbieten will, das Murren über die Beschwerden und Lasten, welche durch die Gastfreiheit erwachsen. Schön mahnt Ambrosius *de officiis II, 21, 103* zur Gastfreiheit: *commendat plerosque etiam hospitalitas. est enim publica species humanitatis, ut peregrinus hospitio non egeat, susci-*

piatur officiose, pateat advenienti ianua. valde id decorum totius est orbis existimatione, peregrinos cum honore suscipi, non deesse mensae hospitalitatis gratiam, occurrere officiis liberalitatis, explorare adventus hospitum. Er fährt § 107 dann fort: *in officiis autem hospitalibus omnibus quidem humanitas impartienda est, iustis autem uberior deferenda honorificentia; quicunque enim iustum receperit in nomine iusti, mercedem iusti accipiet; ut Dominus pronunciavit. tanta autem est apud Deum hospitalitatis gratia, ut ne potus quidem aquae frigidae a praemiis remunerationis immunis sit. vides, quia Abraham Deum recepit hospitio, dum hospites quaerit.*

V. 10. Und dienet einander ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.

„Weiter sagt Skt. Petrus, spricht Luther, von der Liebe Werk in den Gaben des heiligen Geistes, so der ganzen Kirchen zu gut und Nutzen gegeben werden, sonderlich zu dem geistlichen Amt oder Regiment: die will er alle dahin gerichtet haben, dass damit einer dem Andern diene.“ Wir können dem Reformator aber, wenn auch eine ganze Menge von Auslegern, wie Gerhard, Rhenferd, Grotius, Calov, ihm beistimmt, nicht beipflichten, wenn er diese Ermahnung an die Träger bestimmter Kirchenämter gerichtet denkt. Wir verstehen ἕκαστος in der Weite und Breite, welche ihm eignet, wenn es nicht eine Beschränkung erfährt: jeder, welcher den Apostel hört, jeder Christ, soll sich das merken, so Semler, Morus, Augusti, Steiger, Wiesinger, Huther u. A. „Der Gemeinsinn der Liebe, sagt Wiesinger trefflich, der in der Gastfreundschaft die leiblichen Güter zu einem Gemeingut für Alle macht, soll auch in dem Gebrauche der verliehenen geistlichen Gaben sich erweisen, indem jeder mit der ihm verliehenen Gabe den Anderen dient und sie als Gemeingut für Alle verwendet.“ Der alte Spruch: πάντα κοινὰ τοῖς φίλοις: soll nicht bloss in der niederen Gütersphäre bei den Christen zur Wahrheit werden: Alles sollen sie auch in den höchsten Gütern, in den besten Gaben mit einander theilen. Es wird vorausgesetzt, dass kein Glied der Gemeinde ohne irgend eine Gabe sei: ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, schreibt Petrus. Das καθὼς wird arg missverstanden, wenn man es gleich ὅς nehmen will, was sprachlich ganz unmöglich ist: man wird ihm hier aber auch nicht gerecht, wenn man es mit Lorinus auf die Art und Weise des Empfangens der Gabe bezieht und auslegt: *sicut gratis accepimus, ita gratis demus,* oder mit Pott auf das Mass der Gabe, welches bei Verschiedenen verschieden ist: καθώς hat die Vulgata ganz richtig schon mit *sicut* übersetzt, genauer wäre *prout, pro ratione, qua* gewesen. Je nachdem ein jeder Gaben empfangen hat, also ein jeder soll mit der Gabe, welche ihm in Sonderheit verliehen worden, den Andern damit dienen: εἰς ἑαυτούς ist hier wieder = εἰς ἀλλήλους, *invicem* und διακονεῖν ist hier mit τί εἴς τινα verbunden, also etwas dienend verwalten, im Dienste verwenden in Bezug auf jemanden. Der Apostel aber hat absichtlich διακονεῖν hier gesetzt, *prout quisque,* sagt Gerhard sehr gut, *praeditus est aliquo dono a Deo sibi dato, quo utilis esse possit aliis, illud alius in alium, qui eo opus habet, ministret, sive ministrando expendat. est autem vocula διακονοῦντες perquam emphatica, cum significationem ministerii includat. Matth. 4, 11. 8, 15. 20, 28. Luc. 22, 26. Joh. 12, 2. innuit ergo apostolus, quod propter dona illa nemo sese debeat supra alios efferre, aut dominium in alios affectare, sed aliorum ministrum sese sponte*

constituere adeoque donis divinitus sibi concessis non solum prompte, sed etiam cum vera humilitate et modestia in aliorum commodum uti. Keiner darf mit der Gnadengabe, welche ihm eigen ist, zurückhalten, jeder muss die Gabe, welche er hat, zum gemeinen Besten verwenden. Er hat ja das χάρισμα nur empfangen, er ist also nicht der Besitzer, der Eigenthümer, der Herr desselben, sondern nur der Nutzniesser, der Verwalter desselben. Er hat damit hauszuhalten und die Gnadengabe in den Dienst der brüderlichen Liebe zu stellen. Wir sollen gute Haushalter sein, ein jeder, denn ein jeder hat ein χάρισμα, nicht dasselbe, wie die Andern, sondern jeder in der Gemeinde hat sein besonderes. Die Gnade schüttet nicht das Füllhorn ihrer Charismen über einen einzelnen Christen aus: was wir Charismen nennen, das besass nur der Herr Jesus allein in ungetheilter Ganzheit, aber eben nicht als χάρισμα, als besonderes Gnadengeschenk, sondern als seine übernatürliche, wesenhafte Ausstattung von Anfang an. Ein jeder Christ hat nur von diesen verschiedenen Charismen sein bescheiden Theil, der Eine nicht bloss ein grösseres Mass des einzelnen χάρισμα, sondern auch eine grössere Zahl von χαρίσματα, und so würde ihm, wenn sein Charisma auch noch so bedeutend ist, doch etwas sehr wesentliches fehlen, wenn er des Dienstes, der Unterstützung derer, die mit andern Charismen ausgestattet sind, entbehren müsste, und da der Herr die Charismen austheilt in der bestimmten Absicht, dass wir sie in den Dienst der brüderlichen Liebe geben, so würde den Anderen gleicher Weise etwas sehr wesentliches abgehen, wenn sie der Diakonie eines einzigen charismatisch Ausgerüsteten ermangeln sollten. Die χάρις, welche sich in den einzelnen Charismen erweist, ist eine ποικίλη, eine *multiformis*, wie Clemens Alexandrinus sich ausdrückt, bezeugt sich in einem reichen Mancherlei von Gaben. Dieses Mancherlei weist auf die Pflicht gegenseitiger Diakonie nicht bloss hin, sondern macht diese Diakonie erst möglich. Calvin legt den inneren Organismus dieses Verses sehr richtig vor und also aus: *quum dicit, administrantes quod quisque accepit donum, significat hac lege singulis distributum, quod habent facultatis, ut in iuvandis fratribus Dei sint ministri. itaque secundum membrum prioris est expositio: nam loco ministerii ponit oeconomiam: pro eo, quod dixerat: ut quisque donum accepit, commemorat multiplices gratias, quas varie distribuit nobis Deus, ut in commune singuli portiones suas conferant. proinde si qua pollemus facultate supra alios, meminerimus, nos eatenus oeconomos Dei esse, ut comiter impartiamur proximis, prout eorum necessitas vel usus postulat. ita fiet, ut ad communicationem propensi simus ac faciles.*

V. 11. So jemand redet, dass er es rede als Gottes Wort: so jemand dienet, dass er es thue als aus dem Vermögen, das Gott darreicht, auf dass in allen Dingen Gott gepriesen werde durch Jesum Christum, welchem die Ehre und die Kraft ist in alle Ewigkeit. Amen.

Species duas generi subiicit, sagt Vorstius: Calvin hatte diess schon längst bemerkt, *quia de recto puroque donorum usu locutus erat, species duas exempli causa recitat: et eas quidem eligit, in quibus plus est praestantiae vel quae sunt prae aliis illustres. docendi munus in ecclesia est eximiae gratiae Dei distributio; praecipit ergo nominatim, ut qui ad illud vocati sunt, fideliter se gerant. — si quis ministrat, haec secunda species latius patet, imo sub se continet docendi officium, sed quoniam singula mi-*

nisteria recensere nimis longum fuisset, summatim de omnibus simul pronuntiare maluit, acsi dixisset, quamcunque oneris partem sustineas in ecclesia, scias, te nihil praestare posse, nisi quod a domino datum est, nec te aliud esse quam Dei organum. cave ergo, ne Dei gratia ad te efferendum abutaris: cave, ne Dei virtutem supprimas, quae se exserit ac profert in tuo ministerio ad fratrum salutem. Luther bezieht auch das *λαλεῖν* auf das Predigtamt, das *διακονεῖν* aber auf das Kirchenregiment. Die zweite Species wird von beiden Reformatoren nicht recht angegeben; sie irren sich ausserdem darin, dass sie diese Ermahnungen auf bestimmte Amtsträger beschränken. Es ist hier, wie alle neueren Ausleger erkennen, aber gar nicht von Aemtern die Rede, welche gewissen Männern befohlen sind, sondern von Charismen, welche Gott über alle Glieder der Gemeinde ausgegossen hat. Es redete in der apostolischen Kirche nicht der, welchem das Predigtamt ausdrücklich befohlen war, sondern ein jeder, der das *χάρισμα* des *λαλεῖν* besass, welcher von dem heiligen Geiste zum Reden vor der Gemeinde getrieben wurde. Der Inhalt dieser Rede ist nicht näher bestimmt: diese Worte *εἴ τις λαλεῖ* gehen also auf jeden, welcher in der Gemeinde, d. h. nicht bloss in den Gemeindeversammlungen, sondern auch in dem Verkehre der Gemeindeglieder unter einander als Redner auftritt, und befassen somit das Reden als *προφητεύων*, als *διδάσκων*, als *παρακαλῶν*, als *γλωσσολαλῶν*, als *διερμηνευτής* u. s. w. unter sich: wer aber spricht, der spreche *ὡς λόγια θεοῦ*. Man ergänzt gewöhnlich wie der Syrer und Luther einen Imperativ zu *ὡς κτλ.*, so *λαλείτω* Grotius, Steiger, de Wette; Wiesinger macht aber auf das Particip *διακονοῦντες* in dem letzten Verse aufmerksam und supplirt desshalb, was Huther auch entschieden billigt, hier *λαλοῦντες*. Petrus sagt nun nicht, dass die Sprecher in der Gemeinde *λόγια θεοῦ* sprechen sollen, sondern dass sie das, was sie sagen *ὡς*, wie *λόγια θεοῦ* sagen. Es wird vorausgesetzt, dass sie ohnehin schon *λόγια θεοῦ* mittheilen, sie sollen diese *λόγια θεοῦ* aber auch so vortragen, wie sie als *λόγια θεοῦ* vorgetragen werden müssen. Bei den Griechen versteht man unter *λόγια* die Orakelsprüche, die Worte göttlicher Offenbarung: in dem Neuen Testamente hat dieses Wort auch durchaus diese specifische Bedeutung. Aussprüche, Offenbarungen Gottes sind *λόγια* und zwar werden alttestamentliche Act. 7, 38. Röm. 3, 2, neutestamentliche aber Hebr. 5, 12 darunter gemeint. Die *λόγια θεοῦ* müssen nicht gerade Kundgebungen zukünftiger Dinge sein, es ist jede Mittheilung Gottes ein *λόγιον θεοῦ*. Die reformatorischen Ausleger haben dieses *ὡς* meist übersehen und ergehen sich in starker Polemik gegen die katholische Praxis, welche selbst in dem Gottesdienste vielfach statt des Wortes Gottes menschliche Fabeln verkündigen lässt. Auf solche schändliche Missbräuche zielt aber Petrus hier nicht, dergleichen war unerhört zu seiner Zeit: keiner wagte damals öffentlich zu reden, ohne dass seiner Rede *λόγια θεοῦ* zu Grunde lagen; jeder, der da sprach, sprach aus einem Herzen heraus, das die *λόγια θεοῦ* in sich aufgenommen hatte und sie Tag und Nacht bewegte. Der Offenbarungsinhalt, die Schriftgemässheit der Rede wird hier einfach vorausgesetzt und nur gefordert, dass der, welcher redet, sich bewusst ist und bleibt bei seinem Reden, dass er nicht seine eigene Weisheit, sondern Gottes Wort vorträgt. Luther denkt an die Plerophorie, an die Glaubensgewissheit des Redenden: „darum muss hier am ersten und vor allen Dingen in der Lehre, beide von Predigern und Zuhörern gesehen

werden, dass man klar und gewiss Zeugniss habe, dass solche Lehre sei eigentlich das rechte Wort Gottes, vom Himmel geoffenbart, den heiligen ersten Vätern, Propheten und Aposteln gegeben und von Christo selbst bestätigt und befohlen zu lehren. Denn es ist nicht zu leiden, dass man also mit der Lehre wollte umgehen, wie es einem jeden gelüstet, oder ihm gut und fein däuchte, und sich reimen wollte nach menschlichem Verstande und Vernunft, oder mit der Schrift und Gottes Wort gaukeln und spielen, dass es sich müsste deuten, lenken, dehnen und flicken lassen, wie sich's leiden wollte, um der Leute oder Friedens und Einigkeit willen: denn damit wäre kein gewisser noch beständiger Grund, darauf sich die Gewissen verlassen möchten." Calvin legt aus: *hoc est reverenter in timore Dei sinceroque affectu defungi iniuncta sibi cura studeat, reputans se in gerendis Dei negotiis versari et verbum Dei esse non suum, quod ministrat.* Bengel schreibt nur: *strenue* her, Wiesinger denkt vornehmlich an die Treue und Demuth. Sagen wir kurz, als Gottes Haushalter soll der *λαλῶν* reden, der Haushalter weiss, woher er das hat, was er unter seinen Händen hat, wie lange er es nur hat, wozu er es hat: er hat's von der Gnade, daher hat er voll Muth und Demuth zugleich; er hat es nur, so lange er treu ist, daher hat er mit Aufrichtigkeit, Treue und Einfalt; er hat es zur Ehre Gottes, darum hat er *in majorem Dei gloriam* alle Zeit zu reden.

Neben das *λαλεῖν* stellt Petrus nun das *διακονεῖν*. Wenn Gerhard auch ganz richtig angibt: *per διακονίαν hoc loco intelligi, quaevis ministeria in ecclesia a docendi officio, de quo in praecedentibus modo egerat, distincta:* so wird man doch mit den allermeisten Auslegern wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich an die Pflege der Armen, Kranken, Fremden, Gefangenen u. s. w. zu denken haben. So auch Huther. Dieser zweite Satz ist dem ersten ganz conform gebildet: *εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* Wir ergänzen desshalb hier wieder vor *ὡς* ein Particip und zwar aus dem vorhergehenden *διακονοῦντες*. Wieder wird hier etwas vorausgesetzt, dass nämlich der, welcher dienet, zu diesem seinem Dienste von Gott mit der nothwendigen Kraft ausgerüstet ist: es wird von dem, der in dieser Weise von Gott befähigt und zu seinem Haushalter eben durch dieses *χορηγεῖν*, was nur noch 2 Cor. 9, 10 statt des sonst üblichen Compositums *ἐπιχορηγεῖν* vorkommt, eingesetzt worden ist, nun gefördert, dass er sich bei seinem Dienen bewusst bleibe und sich beweise als einen, der, was er ist, *ἐξ ἰσχύος θεοῦ* ist. Calvin legt diese Mahnung nun so aus: *nihil sibi proprium esse reputans, humiliter Deo eiusque ecclesiae suum obsequium impendat.* Es wird aber am Besten sein, hier wieder wie vorher den Diakonus unter die Kategorie eines Haushalters Gottes zu stellen und die entsprechenden Tugenden festzusetzen.

Als Gottes Haushalter sollen sich Alle betrachten; Gott sollen Alle insgesammt dienen, indem sie sich unter einander dienen: alles Thun der brüderlichen Liebe, alle Thätigkeit in der Gemeinde hat ein einziges Ziel: *ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* „Das ist das Ende, sagt Luther, darum es Alles geschehen soll in der Christenheit, dass Niemand ihm selbst Gewalt, Ehre und Ruhm suche, sondern allein Gott, der selbst seine Kirche berufen und durch sein Wort und Geist regiert, heiliget und erhält und zu solchem seine Gaben uns gibt und schenkt." Calvin sagt bestimmt: *sensus est, Deum non ideo nos ornare suis donis, ut se ipsum spoliet, seque velut inane idolum faciat, suam in nos gloriam transferendo:*

sed potius ut sua gloria ubique reluceat. proinde sacrilegam esse donorum Dei pollutionem, quum aliud sibi homines proponunt, quam ut Deum glorificent. Wir können aber Gottes Namen nicht die Ehre geben, ohne durch Jesus Christus, denn Jesus Christus hat uns den Namen Gottes erst geoffenbart, wie er auch es ist, der diese Gaben, mit denen wir Gott verherrlichen können, uns darreicht, worauf Calvin mit seinem *quia quicquid habemus ad ministrandum virtutis, solus ipse nobis suggerit. est enim caput, ex quo totum corpus per iuncturas et nexus compactum crescit Deo, prout singulis membris vim inspirat,* und wie er auch, worauf Huther hinweist, derjenige ist, durch welchen alle Bethätigung derselben gewirkt wird. Gott aber soll *ἐν πᾶσιν*, das heisst nicht *ἐν πᾶσιν ἔθνεσιν,* wie Oecumenius will, mit dem Grotius geht, oder in euch allen als seinen wahren Werkzeugen, wie Steiger und de Wette vorschlagen, sondern in allen Stücken, in allen Bethätigungen gemeindlicher Begabung, so Schott, Wiesinger, Huther, geehret werden, weil ihm allein die Ehre gebührt, aller Ruhm und alle Herrlichkeit von Rechtswegen zukommt. Es ist uns nicht möglich, mit Grotius, Calov, Hottinger, Steiger das Relativpronomen *ᾧ* auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu beziehen. Unsere Auslegung jenes Zusatzes *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat, indem sie die enge Zusammengehörigkeit desselben zu dem Absichtssatze darthat, Steiger's Hauptbedenken aus dem Wege geräumt, denn dieser Zusatz ist dort nicht müssig und unerklärlich. Ganz richtig fassen Oecumenius, Erasmus, Luther, Calvin, Flacius, Bengel, de Wette, Brückner, Wiesinger, Schott, Weiss, Huther u. A. *θεός* als das in *ᾧ* verborgene *nomen.* Calvin sagt fein und taktvoll: *nonnulli ad Christum referunt: verum circumstantia loci postulat, ut ad Deum potius referatur. confirmat enim proximam exhortationem, quod Deus iure suo omnem gloriam sibi vindicet: ideoque illi scelerate eripiant homines quod suum est, dum eius gloriam ulla in re aut parte obscurant.* Weil Gotte *ἡ δόξα* und *τὸ κράτος* eigenthümlich zusteht, darum soll alle christliche Thätigkeit in letzter Instanz darauf abzielen und dazu an ihrem Theile beitragen, diess zu Gottes Ehre, zur Verherrlichung seines heiligen Namens zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Huther, Wiesinger u. A. Bengel hat nicht gut gethan, *δόξα* auf den Gott, der die *λόγια, oracula fundit,* und *κράτος* auf Gott, *qua virtutem praebens piis* zu deuten: *δόξα* ist die Gott umschwebende, aus Gott herausstrahlende Herrlichkeit, in welcher Gott gleichsam ruht, *κράτος* hingegen die aus Gott wirksam, energisch, operativ hervortretende Herrlichkeit. In alle Ewigkeit ist Gott ein solcher und so bleibt in alle Ewigkeit das Ziel aller christlichen Thätigkeit an und unter einander die *glorificatio Dei.* Gut merkt Gerhard an: *vocula ἀμήν hoc loco non tam optantis est quam asseverantis et confirmantis, ut apparet ex praecedente particula ἐστίν*: besser aber noch sagt Harless: nicht Bezeichnung eines Schlusses, sondern einer besonderen Erhebung des Herzens. Wir schliessen mit Gerhard: *sicut a Deo per Christum omnia beneficia ad nos descendunt, ita quoque in humili gratiarum actione per Christum omnia ad Dei gloriam referri debent. Bernhardus sermo 13 in cant.: ad locum, unde exeunt, revertuntur flumina gratiarum, tu iterum fluant: remittatur ad suum principium coeleste profluvium, quo uberius terrae refundatur.*

---

3. Der erste Pfingsttag.

Apostelgesch. 2, 1—13.

Die alte Kirche hat diese Perikope, wie aus dem *comes Albini* zu ersehen ist, mit dem elften Verse abgeschlossen: sie mochte sich nicht, wie es scheint, in ihrer Festfreude stören lassen durch die Erinnerung, dass diese grosse Festthatsache so ganz verschieden von den Leuten aufgefasst wurde; sie wollte sich ungetrübt dieses Tages freuen, den der Herr gemacht hat. Die evangelische Kirche, welche sich darüber nicht täuscht, dass die Kirche auf Erden nie eine triumphirende ist, sondern alle Wege eine streitende sein muss, hat die beiden Schlussverse sehr verständig mit zur Perikope hinzugezogen. Die Enthüllung der Wahrheit, die Klarlegung des Thatbestandes kann der Festfreude nie Abbruch thun: ist es traurig, dass Gottes überschwängliche Gnade nicht von Allen gleich dankbar anerkannt und angebetet wird, so tritt diese Gnade Gottes, welche trotzdem, dass sie diesen Undank, diesen Spott und Hohn voraussieht, nicht zurückhält, sondern sich in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbart, in ein desto freundlicheres Licht. Dazu gehört nicht viel, sich in Gegenwart von wahlverwandten, befreundeten Seelen ganz ohne Rückhalt hinzugeben: das aber ist etwas Grosses, vor abgeneigten, widersprechenden, feindseligen Elementen nicht an sich zu halten, sondern sein Geheimniss ungescheut zu enthüllen. Dieser Text ist ein solcher, auf welchen man das Augustinische Wort anwenden möchte, dass es für gewisse Festtage Schriftabschnitte gibt, welche nicht erst vorgeschrieben werden müssen, weil sie sich von selbst aufdrängen. Die christliche Kirche feiert, wenn sie hohe Feste begeht, nicht Verheissungen, welche in der Zukunft ein Mal in Erfüllung gehen werden, sondern Gottes Thaten, welche vor Zeiten geschehen sind, aber mit ihren seligen Folgen in die Gegenwart mächtig hineingreifen. Die Evangelien konnten die Festthatsache nicht als Faktum darreichen, sondern nur davon weissagen: so muss die Apostelgeschichte den eigentlichen Festtext liefern. Die Epistel tritt hier an die Stelle des Evangeliums und das Evangelium trägt mehr den Charakter der Epistel.

V. 1. Und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, waren Alle einmüthig bei einander.

Wir können Lightfoot durchaus nicht beipflichten, welcher *τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* so versteht, dass es den fünfzigsten Tag nach dem Auferstehungstage Jesu Christi bezeichnen soll. Die *πεντηκοστή* war ein Tag, der nicht erst durch Ostern, das wir Christen feiern, normirt worden ist, sondern ein Festtag der Juden. Lukas spricht sehr genau: *τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* und nicht *τὰς ἡμέρας τῆς πεντηκοστῆς*, durch welche letztere Angabe er die Zwischenzeit zwischen Ostern und Pfingsten verstehen würde, was Olshausen und Baumgarten hier annehmen: die anderen hohen Feste der Israeliten wurden mehrere Tage begangen, Pfingsten nur eintägig; so ist also *ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* sehr prägnant gesagt. Es hat seinen griechischen Namen davon empfangen, dass es genau am fünfzigsten Tage nach dem Osterfeste gefeiert werden musste: die Gelehrten streiten sich aber, von welchem Tage des Osterfestes an dieser fünfzigste Tag gezählt

wurde. Hupfeld hat in seiner Abhandlung: *de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione* die Behauptung aufgestellt, dass von dem letzten Ostertage an gezählt worden sei, wogegen Ewald sich sehr bestimmt erklärt hat: nach den Anderen aber ist unter dem ersten Tage nach dem Ostersabbathe, von welchem nach Levit. 23, 15 und 16 die Berechnung beginnen soll, nicht der Schlusssabbath der Osterwoche, sondern der Anfangssabbath dieser Festzeit gemeint. So de Wette, Ewald, Keil in ihren Archäologien und Winer in dem Reallexikon. Nach den Bestimmungen des Gesetzes war dieser fünfzigste Tag nun das Erntedankfest der Israeliten, wonach es auch ausser חַג הַשָּׁבֻעוֹת noch חַג הַקָּצִיר und חַג הַבִּכּוּרִים genannt wurde. Später ward aber mit diesem Erntedankfeste das Dankfest für die Gesetzgebung auf Sinai verbunden, wie denn die Kinder Israel nach Exod. 19, 1 am fünfzigsten Tage nach dem Auszuge aus Aegypten das Gesetz empfingen. Grotius, Danz in Meuschens *Novum testamentum ex Talmude illustratum*, Buxtorf, Winer, Neander, Meyer, Ewald, Keil halten dafür, dass in den Zeiten des Herrn und seiner Apostel Pfingsten schon als חַג שִׂמְחַת הַתּוֹרָה gefeiert worden sei, was von Anderen allerdings, wie z. B. von de Wette, in Abrede gestellt wird. Wir glauben, dass Pfingsten damals schon ein Doppelfest war, ein leibliches und zugleich ein geistliches Erntedankfest, ein Dankfest für das Brod, welches die Erde hervorbringt und das den Hunger des Leibes stillt, und ein Dankfest für das Brod, welches die Gnadenhand Gottes durch Moses in dem Gesetze seinem Volke geboten hatte und das den Hunger des Geistes nach der Gerechtigkeit stillen sollte, und finden es in hohem Grade bedeutsam, dass die Ausgiessung des Geistes gerade auf diesen Tag fiel. Sehr gut sagt Neander in seiner Pflanzung: „wohl mussten die Jünger der Erfüllung jener Verheissung, welche der Herr zuletzt mit solchem Nachdrucke wiederholt hatte, in gespannter Erwartung entgegensehen. Es waren seit ihrem letzten Abschiede von dem göttlichen Meister zehn Tage verstrichen und es kam das Fest, dessen Gegenstand dasjenige so nahe berührte, was ihre Gemüther in jener Zeit besonders beschäftigte, wie es ihre sehnsuchtsvolle Erwartung noch mehr anregen musste: das jüdische Pfingstfest, das Fest der nach dem jüdischen Osterfeste verstrichenen siebenten Woche. Das Fest bezog sich zwar nach der ursprünglichen mosaischen Einsetzung nur auf die Erstlinge der Ernte, — wie auch von Josephus und Philo diese Beziehung allein hervorgehoben wird — und in dieser Hinsicht hätte sich nur die entferntere Vergleichung zwischen den Erstlingen der natürlichen Schöpfung und den Erstlingen der neuen Geistesschöpfung anschliessen können: welche Vergleichung von den späteren Kirchenlehrern häufig benutzt wird, jedoch gewiss den Seelen der Jünger damals — vor der Erfüllung jener Verheissung — wohl noch fern liegen musste. Wenn man aber den jüdischen Ueberlieferungen glauben darf, so hatte diess Fest auch die Beziehung auf das Andenken an die Bekanntmachung des Gesetzes vom Sinai erhalten, daher es vorzugsweise das Fest der Gesetzesfreude genannt wurde. Diess vorausgesetzt, so mussten durch den Gegenstand des Festes selbst die Worte Christi über die neue Offenbarung Gottes durch ihn — das neue zwischen Gott und den Menschen durch ihn gestiftete Verhältniss, welches er selbst unter der Form eines neuen Bundes dem alten gegenübergestellt hatte — noch lebendiger in ihr Bewusstsein zurückgerufen werden; und zugleich musste auch ihr sehnsüchtiges Verlangen nach demjenigen, was seiner Verheissung zu-

folge zur Besiegelung und Verherrlichung des neuen, von Gott gestifteten Verhältnisses noch geschehen sollte, lebendiger angeregt werden.“ Die alten Kirchenväter haben natürlich dieses Moment auch nicht ausser Acht gelassen und vielfach Parallelen gezogen zwischen dem Pfingsten der Juden, da Gott die Gebote auf die steinernen Tafeln schrieb, und dem Pfingsten der Christen, da derselbe Gott dasselbe Gesetz auf die fleischernen Tafeln des Herzens einzeichnet. Augustinus ist in diesen Ausführungen besonders stark: sehr besonnen urtheilt Calvin über ihn: *ego illam Augustini anagogen refutare nolo, quod sicuti quinquagesimo post Pascha die lex veteri populo data fuit, manu Dei scripta in tabulis lapideis: ita spiritus, cuius officium est, eam cordibus nostris inscribere, totidem diebus post resurrectionem Christi, qui verum est Pascha, implevit, quod in legis promulgatione figuratum fuerat (1 Cor. 5, 7). quod tamen hanc argutiam quasi necessariam urget, libro quaest. in Exodum et epistola ad Ianuarium 2* (Calvin hätte auch *sermo 270*, in dem sich der Kirchenvater sehr eingehend mit dieser Frage beschäftigt, noch anführen sollen), *in eo cuperem magis sobrium et modestum esse. fruatur tamen ipse sensu suo.* Man hat neuerdings aber bestritten, dass wir mit der Angabe: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*: auf diesen fünfzigsten Tag wirklich gewiesen würden. Nach Hitzig's Sendschreiben „Ostern und Pfingsten“ sollen diese Worte besagen, es habe diess Ereigniss nicht stattgefunden, als dieser Tag vollendet war, sondern als dieser Tag im Begriffe war, sich zu erfüllen, also einige Tage vor dem Pfingsten der Juden. Mit Recht aber erklären sich Neander, Meyer, de Wette und Overbeck hiergegen. Neander spricht sich sehr verständig also aus: „die Worte werden schon an sich am leichtesten von dem wirklichen Erschienensein des Tages verstanden werden, wie *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder *τῶν καιρῶν*, Eph. 1, 10 und Gal. 4, 4, die wirkliche Erscheinung des bestimmten Zeitpunktes bezeichnet: wenn wir auch zugeben, dass jene Worte in einem gewissen Zusammenhange von dem Herannahen des bestimmten Zeitpunktes verstanden werden konnten. So Luc. 9, 51, wo jedoch wohl zu bemerken ist, dass es nicht heisst: „der Tag“, sondern „die Tage“, und somit die Zeit des Abschiedes Christi von der Erde im Allgemeinen bezeichnet ist, der wirklich jetzt herbeikam. Was nun aber insbesondere den Zusammenhang an dieser Stelle der Apostelgeschichte betrifft, wenn man die Worte nur vom Herannahen der Pentekoste verstehen wollte, so sieht man nicht ein, warum eine solche Zeitbestimmung angeführt wird, da von der Pentekoste weiter gar nicht die Rede ist.“ An dem Tage, da die Juden ihre Pentekoste, welche übrigens Tob. 2, 1. 2 Macc. 12, 32 mit demselben Worte bezeichnet wird, feierten, waren *ἅπαντες ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό*. Wir verzichten auf eine Untersuchung, auf welchen Wochentag dieser Tag der Pfingsten gefallen ist: die Mehrzahl der Ausleger entscheidet sich für den Sonntag; da aber die Frage, auf welchen Wochentag in dem Todesjahre des Herrn das Passa fiel, noch schwebt, indem die Einen eine sehr bedeutende Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes finden, und anderer Seits über den Tag, von welchem der fünfzigste Tag ausgezählt werden müsste, noch Streit ist, so würden wir hier in eine Untersuchung eintreten, welche ein eigenes Werk für sich fordern würde. Es ist allgemein anerkannt, dass der Ausdruck *ἅπαντες* über die nunmehr wieder geschlossene Zwölfzahl der Apostel hinausweist, diese Zwölf werden zudem V. 14 von den Anderen, die noch dort waren,

unterschieden. Jedenfalls sind jene hundertundzwanzig Seelen, welche nach 1, 15 bei der Wahl des Matthias zugegen waren, unter diesen *ἅπαντες*, ja man wird mit Meyer über diese Schaar noch hinausgehen und wegen V. 16 ff. annehmen müssen, dass alle Anhänger des Herrn, so weit als sie damals in Jerusalem sich aufhielten, hier an einem Orte versammelt waren. Sie waren aber nach V. 15 um die dritte Stunde des neuen Tages, d. h. um neun Uhr Morgens, beisammen: diese Stunde war eine Stunde des Gebetes bei den Israeliten und so erhellt, was sich übrigens, wie Bengel trefflich anmerkt, auch aus einem Rückblicke auf 1, 14 ergeben würde, dass sie zusammengekommen waren, um gemeinschaftlich zu beten. Da der Herr ihnen nun ausdrücklich geboten hatte, nicht von Jerusalem zu weichen, bis dass sie den heiligen Geist empfangen haben würden, so ist ein Zweifel über den Gegenstand ihrer Gebete nicht möglich: sie wollten mit und für einander um die Gabe beten, welche, nach des Herrn Verheissung, Gott denen gibt, welche ihn darum bitten. Luc. 11, 13.

V. 2. Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus, da sie sassen.

Schwerlich hat hier Calvin mit seiner Bemerkung das Richtige getroffen: *donum visibile esse oportuit, ut sensus corporalis discipulos magis excitaret. nam quae nostra est segnities ad aestimanda Dei dona, nisi sensus omnes nostros prius expergefaciat, virtus eius incognita praeteribit ac effluet. haec igitur praeparatio fuit, quo melius agnoscerent, iam adesse promissum a Christo spiritum.* Die Seelen der Gläubigen bedurften doch wohl nicht mehr eines äusseren Anstosses, einer äusserlichen Anregung, um inbrünstiger um die Gabe des Geistes zu flehen. Diese Ereignisse sollen nicht erst ihre Seelen stimmen zur Empfangnahme des heiligen Geistes, sondern ihnen ansagen, dass die Stunde jetzt gekommen ist, da sie mit der Kraft aus der Höhe getauft werden sollen. Sie sind Anzeichen und zugleich Wahrzeichen, denn wie sie die Ausgiessung des heiligen Geistes ankündigen, so veranschaulichen sie auch das Werk dieses Geistes. Lukas sagt: *καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας*: er berichtet also durchaus nicht, dass ein Windsturm sich erhoben habe, was Eichhorn, Heinrichs, Thiess hier finden, auch nicht, dass ein Windstoss, was Ewald will, plötzlich das Haus angefallen habe, noch viel weniger, dass ein Erdstoss, von einem Sturmwinde begleitet, erfolgte, wozu Neander sich entschlossen hat, sondern weiter nichts, was Chrysostomus bereits aus dem *ὥσπερ* ganz richtig erschlossen hat, als dieses, dass ein *ἦχος*, ein Brausen, ein Getöse gehört worden sei, welches dem Brausen, das ein gewaltiger Sturm verursacht, ausserordentlich ähnlich gewesen sei: Lightfoot sagt desshalb ganz gut: *sonus venti vehementis, sed absque vento.* Der Herr hat Joh. 3, 8 *τὸ πνεῦμα ἅγιον* selbst mit dem *πνεῦμα* verglichen und an dem Osterabende seinen Aposteln, indem er sie anblies, den heiligen Geist gegeben: es besteht so eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen dem heiligen Geiste und dem Winde. Während Calvin nun die *analogia* dahineinsetzt: *vehementia flatus ad terrorem incutiendum spectabat. numquam enim ad recipiendam Dei gratiam rite sumus comparati, nisi domita carnis confidentia. quemadmodum fide nobis patet ad eum accessus, ita humilitas et timor facit, ut aperta sit illi ad nos ianua:* so ist dem Grotius besser *πνοή signum divini adventus. Gen. 3, 18.* So auch Elsner. Man

entsinne sich der Gotteserscheinung, welcher Elias gewürdigt wurde: der gewaltige Sturm war Gottes Vorbote, das Säuseln der Gnade sein Begleiter, vgl. noch Ps. 18, 11. Aber nicht bloss Gottes Nähe kündigte dieses Sausen und Brausen an, es schattete zugleich Wesen und Werk des heiligen Geistes ab. Calvin sagt nicht übel: *imo nomen ipsum Spiritus translatitium est. nam quia illa divinae essentiae hypostasis, quae Spiritus vocatur, per se incomprehensibilis est, scriptura nomen a flatu mutuatur: quia virtus Dei est, quam Deus veluti spirando in omnes creaturas diffundit.* Der Wind bläst, wo er will, von oben her stürmt er daher, vor ihm muss sich Alles neigen und beugen: so ist es auch mit dem heiligen Geiste. Der Mensch hat ihn nicht in seiner Gewalt, kein Mensch kann dem anderen heiligen Geist mittheilen, er kann ihm nicht ein Mal die Wege vorschreiben, die er einschlagen soll: der heilige Geist ist sein eigener Herr, hat seinen eigenen Willen, er kommt von oben, als eine Kraft Gottes aus der Höhe und ist mit Nichten ein Produkt der Gemeinde, die Atmosphäre gleichsam, welche durch das Aus- und Einathmen der lebendigen Gläubigen sich bildet, der individuelle Kasten- oder Korpsgeist der Kirche. Wer kann ihm widerstehen? Dem Könige Saul jagte er aus der Seele hinweg die Mordgedanken, riss er vom Leibe die königlichen Kleider, gab er Gottes Lob und Preis in's Herz und auf die Lippen.

Dieses Brausen aber *ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι*: nicht in dem Gemache, dem grossen Saale allein, da alle Gläubigen sich niedergelassen hatten (Bengel bemerkt zu diesem Participe *quiete*, *mane* und will uns durch *quiete* wohl daran erinnern, dass der heilige Geist sich über uns nicht ausgiessen kann, wenn wir nicht stille sind in Gott und ihm stille halten; das *mane* ist nicht so deutlich und Meyer legt es wohl am Besten so aus, dass es noch so frühe war, dass sie sich zu dem gemeinschaftlichen Gebete noch nicht erhoben hatten), sondern in dem ganzen Hause, darin sich jenes Zimmer befand, vernahm man dieses *ἦχος*. Was ist nun aber dieser *οἶκος* für ein Haus: ein Privathaus oder das Haus Gottes? Es kommt uns nicht in den Sinn, leugnen zu wollen, dass der Tempel auch ohne weitere Bestimmung kurzweg *οἶκος* genannt werden kann; auch wollen wir nicht in Abrede stellen, dass sich auf dem heiligen Tempelberge ausser dem Tempel selbst noch eine stattliche Menge von Häusern erhob, welche theils von den Priestern bei ihren Amtsgeschäften, theils von den Meistern in Israel zu ihren Lehrvorträgen, theils aber auch von den Laien zu Gebetsversammlungen benutzt wurden, berichtet doch Josephus selbst *Antiqu. 8, 3, 2,* dass sich dreissig Säle bei dem Tempel befunden hätten; aber wir behaupten, dass, wenn der Tempel oder ein Saal bei dem Tempelgebäude mit *οἶκος* bezeichnet wird, aus dem Context alle Mal klar hervorgeht, dass das allgemeine Wort hier in diesem engen Sinne zu verstehen ist. Fordert oder begünstigt hier nun der Context diese Annahme der meisten älteren Ausleger, zu denen Bengel, Heinrichs, Olshausen, Wieseler, Lange, Baumgarten sich gesellen? Man hat gesagt, dass in einem Privathause schwerlich eine so grosse Menge, wie hernach erzählt wird, habe zusammenströmen können — aber man sieht den Grund nicht ein, warum diess unmöglich sein soll: mussten denn jene dreitausend Seelen alle zu gleicher Zeit zugegen sein? Zur Gebetszeit habe sich die Gemeinde in den Tempel verfügen müssen; aber es ist gar nicht wahr, was hier vorausgesetzt wird, dass diese statutarischen Gebete in dem

Tempel hätten dargebracht werden müssen: man verweist auf den Schluss des Evangeliums Luc. 24, 53; als ob diese Angabe buchstäblich zu nehmen und zu pressen wäre. Olshausen hat selbst die Untüchtigkeit dieser Gründe eingesehen und sucht nach anderen Beweisen: er meint, wie Schöttgen und Heinrichs, die feierliche Inauguration der Kirche Christi habe nur im Heiligthume des Alten Bundes imponirend vollzogen werden können: hiergegen bemerkt Neander, welcher mit Kühnöl, Bleek, de Wette, Meyer der Ansicht ist, dass hier nur an ein Privathaus zu denken ist, mit Recht, dass es zu dem eigenthümlichen Charakter der christlichen Religionsverfassung, die an keine besondere Zeit und Stätte gebunden ist und die Unterscheidung des Profanen und Heiligen im Leben aufhebt, sehr gut passt, dass die Ausgiessung des heiligen Geistes nicht in dem Tempel, sondern an einem gewöhnlichen Orte erfolgte. Es trat damit auch zu gleicher Zeit das hervor, dass die christliche Kirche ein eigenes Gemeinwesen sei und ausserhalb des Tempels und der Synagoge sich zu constituiren habe. Das ganze Haus ward von diesem Brausen erfüllt: *praesagium*, sagt Grotius in Uebereinstimmung mit den allegorisch auslegenden Vätern, *sic etiam implendi totius orbis, per quem ecclesia diffusa est.*

V. 3. Und es erschienen ihnen Zungen zertheilet wie von Feuer: und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen.

Nicht mit einem Zeichen allein sollte der heilige Geist kommen, sondern mit zweien, mit jenem hörbaren und diesem sichtbaren. Die beiden ersten und besten Sinne der Menschen sollten afficirt werden und der äussere, der sinnliche, der wahrnehmende Mensch sollte dem inwendigen, dem verborgenen, dem geistlichen Menschen bezeugen: die grosse Gnadenstunde hat geschlagen. Luther's Uebersetzung: man sah an ihnen die Zungen zertheilet, als wären sie feurig, ist nicht gut. Nicht fremde Leute sahen diese feurigen Zungen zertheilt an oder über den Gläubigen, sondern sie, die einmüthig bei einander waren, bemerkten auf ein Mal sich theilende, zertheilt werdende Zungen wie von Feuer. Fälschlich zieht Beza αὐτοῖς zu διαμεριζόμεναι; Bengel fordert auch von dem Pronomen zu viel: *construe, cum apparuerunt, sed ita, ut vis pronominis etiam redundet ad dispertitae. atque hoc valet distributae, sed in praesenti. coll. v. 45:* αὐτοῖς gehört aber lediglich zu ὤφθησαν. Zungen erschienen ihnen und zwar sich theilende Zungen und diese Zungen waren nicht wirkliches Feuer, sondern sahen nur so aus ὡσεὶ πυρός, als ob sie von Feuer wären, wie denn Lightfoot schon ganz richtig anmerkt: *sic etiam linguae igneae, sed absque igne.* Einige Ausleger lassen diese feurigen Zungen aus dem Munde der Gläubigen hervorschiessen, wie nach der Offenbarung 1, 16. 2, 12 ein scharfes, zweischneidiges Schwerdt aus dem Munde des Herrn der Herrlichkeit hervorgeht: mit Recht spricht Bengel hiergegen: *non dicitur* σχιζόμεναι, *quasi linguae in ore fuerint fissae.* Ein jeder der Versammelten empfing solch eine Zunge, denn es steht hier μεριζόμεναι und nicht διαιρούμεναι, worauf wieder der alte Bengel aufmerksam macht: *neque* διαιρούμεναι *divisae*, sagt er, *quasi aliud duntaxat aliis eloquium ardens fuerit datum.* Jeder erhielt sein Theil und zwar der Gestalt, dass gleich hervortrat, alle Gaben flössen aus einem Quell, alle feurigen Zungen seien die Ausstrahlungen eines übersinnlichen Feuers. Die natürlichen Ausleger werden hier nahezu albern: was sagt doch Heinrichs? *fulgura cellam vere*

pervadebant, sed in inusitatas imagines ea effinxit apostolorum commota mens. Ein Wunder soll beseitigt werden und dem Wunderwegerklärer passirt der fatale Streich, dass er ein anderes Wunder einschwärzt. Die hin- und herfahrenden Blitze haben die Jünger des Herrn nicht getroffen, mit ihren schwefeligen Gasen nicht erstickt. Paulus, Thiess, Kühnöl und andere Wunderfeinde verweisen auf die Feuerzungen, welche sich auf die Spitzen der Maste (Skt. Helmsfeuer), der Thürme, gelegentlich auch auf Menschen (man denke an den schlafenden Knaben Servius Tullius, Livius 1, 39) setzen: allein, von allem anderen ganz abgesehen, so sind diese elektrischen Lufterscheinungen in einem geschlossenen Raume gar nicht möglich. Eichhorn beruft sich, um in diesem Vorgange nur den bildlichen Ausdruck dafür zu finden, dass die Gläubigen in Verzückung gerathen seien, auf rabbinische Geschichten, welche Schöttgen, Lightfoot (Kühnöl theilt sie sehr ausführlich mit) u. A. zu dieser Stelle schon angezogen hatten, aber in anderer Absicht. Midrasch Ruth. fol. 42, 1 heisst es: *eo tempore, quo viri docti student in lege et inde ad prophetas et hagiographos pergunt, ignis circa ipsos flammavit et verba ipsos exhilararunt eo modo, quo idem in promulgatione Sinaitica factum est. annon enim lex in Sinai per ignem data est? — filius Achai sedit et legem explicavit, et ignis circa illos visebatur.* Und Juchasin fol. 232: *Abria, vir doctissimus, ad convivium exhibitum ad circumcisionem filii sui invitavit R. Jochananem b. Zaccai et discipulos eius et Nicodemum etc. post convivium ascenderunt in aulam superiorem et legerunt atque exposuerunt, donec tandem ignis circumfulgeret, sicut cum daretur lex in monte Sinai.* Allein diese Stellen beweisen nicht, was Eichhorn will: sie berichten alles Ernstes, dass jene im Gesetze Mosis versunkenen Weisen wirkliches Feuer umleuchtet habe. So auch Meyer, de Wette. Wenn Lange, welcher das Brausen als eine dem aufgeschlossenen visionären Sinne hörbare Strömung der himmlischen Kräfte von oben her fasst, hier in den Feuerzungen die Entbindung der solarischen Feuerkraft der Erde und ihrer Atmosphäre findet; so weiss ich nicht, was er sich bei diesem Letzteren denkt. Die mythische Auffassung verweist auf die Stellen des Alten Testamentes, da Gott der Herr sich entweder in dem Feuer, Exod. 3, 2, oder nach dem Feuer offenbart (1 Reg. 19, 12). — Allein wie kann man ein Ereigniss für einen Mythus erklären, über welches man sich damals, als es von einem Schüler und Freunde der Apostel, die dabei in erster Linie betheiligt waren, beschrieben wurde, noch bei einer Menge von Zeugen informiren konnte? Wir haben weder das windähnliche Brausen, noch diese feuerähnlichen Zungen zu erklären, sondern beides einfach als Zeichen des mit der Gabe des heiligen Geistes sich nahenden Herrn anzuerkennen. Und wie der Wind ganz geeignet war, die Pfingstgabe symbolisch darzustellen, so ist ja auch das Feuer ein zutreffendes Analogon für dieses Festgeschenk. Das Feuer verkündet nicht bloss die Nähe Gottes, vgl. die eben citirten Stellen, zu welchen wir noch die neutestamentlichen fügen könnten, in welchen Gott *τό φῶς* 1 Joh. 1, 5; der *πατὴρ τῶν φωτών* Jak. 1, 17, *φῶς οἰκῶν απρόσιτον* 1 Tim. 6, 16 genannt wird, denn das Licht ist Ausstrahlung des Feuers, sondern schattet auch trefflich den heiligen Geist selbst ab. Lassen wir den ehrwürdigen Beda darüber sprechen: *per ignem quidem Dominus, ut b. Papa Gregorius exponit, apparuit, sed per semetipsum locutionem interius fecit. et neque ignis Deus, neque ille sonitus fuit, sed per hoc, quod exterius exhibuit expressit hoc,*

quod interius gessit. qui enim discipulos et zelo succensos et verbo eruditos intus reddidit, foris linguas igneas ostendit. in significatione igitur admota sunt elementa, ut ignem et sonitum sentirent corpora, igni vero invisibili et voce sine sonitu docerentur corda. spiritus sanctus enim in igne et linguis apparuit, qui omnes, quos impleverit, ardentes pariter et loquentes facit. ardentes utique ex se, loquentes de se. Der heilige Geist kommt unter dem Zeichen des Feuers, denn er entzündet in den Herzen des Menschen einen feurigen Eifer, *ζεῖν τῷ πνεύματι* Rom. 12, 11, eine heisse, inbrünstige Liebe zu Gott und den Brüdern und zugleich erleuchtet er: und er kommt hier um ein Feuer in aller Welt anzuzünden. Von diesen Männern, welche hier mit Feuer aus der Höhe getauft werden, soll ein Feuer ausgehen, dieses Feuer soll die Herzen der Menschen zerschmelzen und läutern, soll verzehren Alles, was nicht göttlicher Art ist, soll die ganze Welt verklären und Gott zum Opfer darbringen. Chrysostomus hält noch sehr an sich, er begnügt sich mit der Bemerkung: *τῆς δαψιλείας δὲ τοῦτο τεκμήριον καὶ τῆς σφοδρότητος τὸ πῦρ. οὐδαμοῦ τοιοῦτο γέγονε ἐπὶ τῶν προφητῶν.* Augustinus bemerkt: *ignis ille non cremavit, sed excitavit* und: *quid sibi vult, quod spiritus sanctus apparuit in linguis igneis, nisi quia nullius linguae duritia est, quae non illo igne solvatur.* Gregorius M. ist schon viel reicher: ganz gut sagt er unter anderem ep. 1, 25: *hinc est quod super pastores primos in linguarum specie spiritus sanctus insedit, quia nimirum, quos repleverit, de se protinus loquentes facit.* Calvin findet mit den meisten neueren Auslegern die Zungengestalt der feurigen Erscheinungen ebenfalls höchst bedeutsam und sagt mit Recht: *linguarum species ad praesentem circumstantiam restringitur. nam sicuti columbae figura, quae super Christum descendit, significationem habebat aptam Christi naturae et officio, ita nunc Deus signum elegit, quod rei signatae congrueret: nempe ut effectum spiritus sancti in apostolis ostenderet, qualis postea secutus est. linguarum diversitas quoddam veluti obstaculum erat, ne evangelium latius manaret. ita si una tantum lingua fuisset eius praeconibus, omnes Christum putassent in angulo Iudaeae inclusum. Deus autem viam invenit, qua perrumperet, dum linguas apostolorum secuit, ut per omnes populos dispergerent, quod ipsis traditum fuerat. — nunc dicendum restat, quid sibi ignis velit. procul dubio efficaciae* (Grotius fügt noch ein zweites Moment hinzu: *summa efficacia et splendor praedicationis significatur) symbolum, quae exserenda erat in apostolorum voce. alioqui etiam si personuissent ad extremos usque mundi fines, nihil aliud quam aërem sine profectu verberassent. demonstrat itaque Dominus igneam fore eorum vocem, ut hominum corda accendat; ut exusta consumptaque mundi vanitate purget et renovet omnia. alioqui numquam tam arduum munus aggredi fuissent ausi, nisi Dominus de praedicationis virtute certiores illos fecisset. hinc factum est, ut non resonuerit tantum in aëre apostolorum doctrina, sed in hominem mentes penetrarit ac eas coelesti ardore impleverit.*

Lukas fährt in seinem Berichte nun fort: *ἐκάθισέ τε ἐφ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν.* Bei *ἐκάθισε* steht kein Subjekt: Hildebrand ergänzt ein unbekanntes etwas, Oecumenius, Beza, Castalio, Schöttgen, Kühnöl halten sich an den vorherstehenden Genitiv *πυρός* und borgen von demselben das ausgelassene Subjekt; allein diess ist nicht möglich, denn Lukas sagt nicht, dass Feuer vorhanden war, sondern nur, dass Zungen, wie Feuer anzusehen, sich zertheilten: besser ist es desshalb schon, mit Ernesti, Storr,

Winer, Meyer, de Wette aus γλῶσσαι das Subjekt herauszuziehen: von jenen vielen Zungen setzte sich auf jedes Haupt eine feurige Zunge. Allein ich gebe doch dem Chrysostomus, Theophylactus, Augustinus, Gregor M., Beda, Luther, Calvin, Grotius, Majus, Wolf, Bengel, Heumann, Heinrichs, Baumgarten den Vorzug, welche τὸ πνεῦμα ἅγιον aus dem folgenden Verse hierherziehen. Die ganze Erzählung ist darauf angelegt, die Ankunft des heiligen Geistes darzustellen, und da ist es am angemessensten, wenn ein Subjekt in einem Satze fehlt, das Subjekt des ganzen Textes zu substituiren. Der heilige Geist setzte sich auf jedes einzelne Haupt, Chrysostomus legt ἐκάθισεν so aus: τουτέστι, παρέμεινεν, ἀνεπαύσατο: Beda findet darin ein *indicium regiae potestatis* des heiligen Geistes, *vel quia certe requies eius in sanctis indicatur.* Wir stimmen dem letzten Gedanken, den Beda mit Chrysostomus gemein hat, völlig zu: zu bemerken ist freilich, dass sonst nirgends in der Schrift von dem heiligen Geiste gesagt wird, dass er sich auf einen sitzend niederlässt. Eine ähnliche Vorstellung würde sich höchstens aus Num. 11, 25 ergeben, wo von dem heiligen Geiste, welchen Gott den 70 Männern mittheilte, gesagt wird, dass er auf ihnen geruht habe. Wenn aber Meyer πνεῦμα ἅγιον hier als Subjekt sehr hart findet, da dasselbe, insofern es sich auf die Versammelten setzte, als identisch mit seinem Symbole, den feurigen Zungen, erschiene — so haben wir ihn nur zu fragen, woher er weiss, dass die feurigen Zungen auf den Häuptern der Jünger s a s s e n; der Text sagt davon ganz und gar nichts. Man wird sich wohl besser die feurigen Zungen als schwebend über den Häuptern zu denken haben.

V. 4. Und wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an zu predigen mit andern Zungen, nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen.

Dass wir nicht unrichtig zu dem ἐκάθισε als Subjekt ergänzt haben πνεῦμα ἅγιον, scheint daraus noch hervorzugehen, dass nach jenem Zeitworte τέ steht und dieser Satz ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου mit καί sich daran anschliesst. Meyer selbst verweist uns auf Kühner II, p. 420 f. und sagt, beide Sätze gehörten enge zu einander und vor ἐκάθισε oben sei demgemäss ein Kolon zu setzen. Der heilige Geist, welcher sich auf die Häupter Aller gesetzt hatte, blieb nicht über und ausser ihnen, sondern goss sich von oben her über sie aus, drang von aussen her in sie ein und ἅπαντες — gut bemerkt Chrysostomus zu diesem ἅπαντες, οὐκ ἂν εἶπε πάντες, καὶ ἀποστόλων ὄντων ἐκεῖ, εἰ μὴ καὶ οἱ ἄλλοι μετέσχον, so auch Augustinus, *sermo 267* — wurden erfüllt mit dem heiligen Geiste. Die Reichlichkeit der Geistesgabe, welche die Weissagung des Joel, die Petrus alsobald V. 16 ff. citirt, in Aussicht stellte, zeigt sich nach den beiden Seiten hin, welche der Prophet auch schon bemerklich gemacht hat. In jener Pfingstweissagung heisst es, dass Gott seinen Geist ausgiessen wolle über alles Fleisch, über Söhne und Töchter, über Jünglinge und Aelteste, über Knechte und Mägde; der heilige Geist soll hiernach sich ausserordentlich Vielen, unangesehen, wess Geschlechtes, Alters und Standes sie sind, mittheilen. Wie herrlich erfüllt sich jetzt nicht diese Verheissung? Welche Unterschiede bestehen nicht unter diesen ἅπαντες. Unter ihnen befinden sich auch Weiber, Maria, die Mutter des Herrn, sicherlich und jene gottseligen Frauen, welche dem Herrn waren von Galiläa aus nachgefolgt, um ihm mit ihrer Habe zu dienen: Jünglinge und

Alte sind hier beisammen, ein Johannes, der wenigstens noch sieben Jahrzehnte leben sollte, und solche Mütter, deren Kinder schon zu den Gesegneten des Herrn zählten: ob Apostel, ob einer von den 70 Jüngern, ob sonst nur ein Jünger des Herrn ohne Namen, das war jetzt Alles eins, sie Alle wurden des heiligen Geistes voll. Der heilige Strom, welcher von dem Himmel der Gnade niederbrauste, ergoss sich in's Weite und Breite, er durchbrach von Anfang alle Dämme und enthüllte damit seine Art und Lust. Der heilige Geist lässt sich nicht bannen und einschränken, er fliesst und ergiesst sich nach seinem eigenen Ermessen, vor ihm gilt kein Unterschied, er will alles Fleisch erfassen, durchdringen, erfüllen. Aber nicht bloss extensiv zeigt sich die Macht des Geistes, auch intensiv. Die Vielen, welche hier mit dem heiligen Geiste getauft wurden, empfingen ihn nicht spärlich, in geringem Masse. Der Geist, welcher wie ein mächtiger Strom sich ausgiesst und weit in das Land hineinrauscht, ist ein ebenso tiefer, ein ebenso unergründlicher Strom, als er gross und breit ist. Nicht einzelne Tröpflein heiligen Geistes träufelten in die Herzen hinab, nein die Fülle des Geistes theilte sich mit, sie wurden Alle des heiligen Geistes voll. Die Apostel waren unstreitig die Gefässe, welche dem heiligen Geiste das grösste Mass darboten, denn sie hatten sich mehr als die Andern alle von Allem entleert, das nicht Gott ist, und öffneten am tiefsten und weitesten ihre Herzen dem heiligen Geiste, der über sie kommen wollte, sie empfingen desshalb auch die Erstlinge dieses Pfingstsegens, den besten Theil, das reichste Mass des heiligen Geistes. Jeder empfing, je nach dem er für den heiligen Geist empfänglich war, mehr oder weniger: keiner hatte aber irgend einen Mangel: der heilige Geist theilte sich Jedem ohne Ausnahme so weit und so reichlich mit, als er nach seiner individuellen Beschaffenheit den heiligen Geist fassen konnte. Alle wurden des heiligen Geistes voll: das ist die grosse Pfingstthatsache, das, wenn es auch von de Wette, Overbeck, Meyer bestritten wird, der Mittelpunkt dieser Perikope! Die erste Empfangnahme des heiligen Geistes wird ebenso wieder 9, 17 ausgedrückt, sonst kommt diese Redensart 4, 8. 31. 13, 9 wieder vor, um zu sagen, dass der heilige Geist, der schon da war, in ganz besonderer Weise sollicitirt wurde. In dem Evangelium des Lukas wird von der Elisabeth 1, 41 gesagt: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου* und dasselbe V. 67 von dem Vater des Täufers: wir ersehen hieraus, dass an und für sich *ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου* nicht aussagt, dass sie mit dem heiligen Geiste auf dauernde Weise erfüllt wurden; dass hier aber der heilige Geist die Gläubigen nicht ein Mal ansprühen, sondern sich ihnen für immer mittheilen sollte, das deutet das *ἐκάθισέ τε* in dem vorhergehenden Verse an. Ohne dieses Sichniederlassen, dieses Ruhen des heiligen Geistes auf den Jüngern wäre diese Fülle des Geistes ihnen wieder entschwunden. Und wie Zeichen die Ankunft des heiligen Geistes eingeleitet hatten, so versiegelten Zeichen das Gekommensein desselben: *καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*. Bengel schreibt zu *ἤρξαντο*: *id antea numquam factum:* Meyer findet es malerisch, es hebe den *primus impetus* der Handlung als den merkwürdigsten Moment derselben hervor. Ich möchte Bengel beitreten: das Wort bezieht sich auf die Zeit vorher und durchaus nicht auf die Zeit nachher, dass man hier etwa den Sinn finden könnte, damals fingen die Jünger an, mit anderen Zungen zu reden und trieben es nun so weiter. Die feurige Erscheinung, welche Zungengestalt gehabt hatte, ist eine Weis-

sagung auf dieses Zungenwunder und dass die Gabe des Geistes sich zu allererst in der Sprachengabe erweisen werde, konnte man schon voraussetzen. Wie soll der Geist, welcher das Herz eines Menschen erfüllt, sich ursprünglicher, besser, treffender offenbaren, als durch das Wort? Gibt es ein Mittel für des Geistes Offenbarung, welches dem Wesen des Geistes näher verwandt wäre und das Geheimniss des Geistes reiner und voller ausdrücken könnte? Gott, welcher der Geist in absoluter Weise ist, hat selbst für sich, für seine Selbstdarstellung kein homogeneres, vollkommeneres Mittel, als eben das Wort. Er objektivirt sich und erfasst sich also selbst in dem Worte, dem *λόγος*. Wess das Herz voll ist, dess gehet der Mund über: das ist das Erste, das Unmittelbarste: die Zunge ist das nächste leibliche Organ des Geistes. Aber die mit dem heiligen Geiste Getauften fingen nicht bloss an zu reden, sondern *ἑτέραις γλώσσαις* redeten sie. Suchen wir uns für das Erste klar zu machen, wie sich der Berichterstatter dieses wunderbare Ereigniss gedacht hat; denn dass er ein Wunder hier beschreiben will, kann schlechterdings nicht geleugnet werden.

Die Jünger reden und wenn auch zuerst noch keine andächtigen Zuhörer da sind, so kommen sie doch sehr schnell zur Stelle. Diese nun verwundern sich nicht sowohl über den Inhalt der Reden, welche sie hören, als hauptsächlich über die Sprachform dieser Reden. Ein ganzer Völkerkatalog wird verzeichnet: Juden und Judengenossen von dem Euphrat und Tigris bis gen Rom, von den Ufern des Nil bis zu dem Gestade des schwarzen Meeres bekennen, dass diese Männer aus Galiläa nicht in ihrer heimischen Mundart reden, sondern vielmehr in jenem Dialekte, in jener Zunge, welche man in ihren verschiedenen Heimathsländern redet. Sie heben ihre Rede an mit den verwunderten Worten: *οὐκ ἰδού, πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* und sie schliessen, wie sie angefangen haben, voll Verstürzung: *ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.* Man hat fast einstimmig anerkannt, dass der Wortlaut dieser Stelle besagt, diese Männer aus den verschiedensten Ländern hätten die Jünger des Herrn in ihren Dialekten und Zungen reden hören. Neuerdings aber ist David Schulz in seinem Schriftchen über die Geistesgaben der ersten Christen mit der Behauptung gekommen, dass sie nicht verschiedene Sprachen und Mundarten, sondern nur die gemeinübliche Weltsprache, nämlich die griechische, aus dem Munde der Geistgetauften vernommen hätten. Allein diess ist nicht möglich, wenn man nicht den Worten unseres Textes himmelschreiende Gewalt anthun will. Unmöglich können die Ausländer von Rom die griechische Sprache als ihre Muttersprache bezeichnen, wie auch die Judäer nicht in der griechischen, sondern in der hebräischen Sprache geboren sind. Man hat nun, um sich die Schwierigkeiten, welche diese *ἑτέραι γλῶσσαι* machen, vom Halse zu schaffen, gesagt, man müsse hier unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Texte und den interpolirten Versen, so Bertholdt in seiner Einleitung, 6, 3326, zwischen der ursprünglichen Ueberlieferung und deren weiteren Ausbildung beziehungsweise der von Lukas empfangenen Thatsache und der von Lukas gegebenen Auslegung derselben: allein von Interpolationen kann hier, was auch Bleek urtheilt, nicht die Rede sein, überliefern alle Handschriften doch die beanstandeten Verse 9—11 a, und der Text selbst wird keine Handhabe bieten, zwischen Ursprünglichem und Dazugekommenem zu un-

terscheiden. Lukas hat nicht von V. 6b an das Sprachenwunder nach seinem Verstande ausgelegt und aus dem Reden in gehobener Sprache, mit begeisterter Zunge ein Reden in fremden Sprachen gemacht. Bedenken wir doch, der Verfasser schreibt kein Menschenalter nach der Zeit, da solches geschehen ist; er schreibt dazu an einen Mann, welcher nicht zu den leichtgläubigen, Alles ohne Prüfung hinnehmenden Leuten gezählt werden kann, sondern ein kritisches Auge besitzt. Woher ich das weiss? Einfach daraus, dass Lukas es für nothwendig erachtet, dem Theophilus in dem Eingange seines Evangeliums die Versicherung zu geben, er habe Alles von Autopten und Dienern des Wortes genau erforscht. Was bedarf es einer solchen Versicherung einem Manne gegenüber, der Alles, auch das Wunderbarste, unbesehen auf Treu und Glauben hinnimmt? Eine solche Erklärung ist nur einem Manne gegenüber am Platze, der prüfen will und kann. Dieses von Lukas berichtete Reden in fremden Zungen ist nun aber etwas ganz Unerhörtes: dem Theophilus fehlte dazu jede Parallele: er musste über diesen Bericht stutzen, wie die gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk darüber verstürzt wurden. Diese Geschichte, dazu noch im Anfange des Buches stehend, forderte zu einer kritischen Untersuchung des Thatbestandes auf: wie hätte Lukas es da wagen können, so zu erzählen, wenn ihm nicht dieses aus glaubhaftestem Munde erzählt worden war, wenn er für seine Geschichtserzählung nicht noch sichere Zeugen beibringen konnte? Ich bleibe desshalb ganz entschieden dabei, dass Lukas nicht erst das Wunder zurechtgebraut hat, sondern dass er ein ihm überliefertes Wunder getreulich und überzeugungsvoll berichtet. Worin bestand nun aber das Wunder? Die gottesfürchtigen Männer sagen, dass sie in ihren Zungen die Galiläer reden hören. Hieran schliessen nun Viele die Behauptung, das Wunder habe nicht darin bestanden, dass die Jünger in fremden Sprachen geredet hätten, sondern darin, dass diese Fremdlinge aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, sie, die in der Sprache Canaans Redenden, so gut verstanden hätten, als redeten sie zu ihnen in ihren Muttersprachen. Es ist auffallend, dass diese Behauptung meist ohne den Namen ihrer Vertheidiger von den kirchlichen Exegeten beigebracht wird. Gregor von Nazianz erwähnt in *or. 41, c. 15* die Ansicht gewisser Leute: *μίαν μὲν ἐξηχεῖσθαι φωνήν, πολλὰς δὲ ἀκούεσθαι* und *τῶν ἀκουόντων ἂν εἴη μᾶλλον ἢ τῶν λεγόντων τὸ θαῦμα.* Dieselbe Annahme findet sich wieder bei Pseudo-Cyprianus *de sex carnalibus operibus Chr.*, bei Beda, welcher sagt: *quaeritur in hoc loco, quo modo unus quisque audiebat lingua sua loquentes eos magnalia Dei: utrum ii, qui loquebantur diversis sermonibus uniuscuiusque linguae hoc, quod dicebant, proferebant — an in eo potius erat mirabile, quod sermo eorum, qui loquebantur, qualibet lingua fuisset pronunciatus unicuique audienti, secundum suam linguam intelligebatur, ut verbi gratia unoquocunque apostolo in ecclesia docente (necesse enim erat tacentibus, reliquis unum loqui et sermonem unum ad auditum omnium pervenire), ipse sermo hanc in se vim haberet, ut cum diversarum gentium auditores essent, unusquisque secundum linguam suam illius ipsius unius sermonis, qui ab apostolo fuerat pronunciatus, susciperet auditum et caperet intellectum. nisi forte secundum hoc magis videbatur audientium esse miraculum quam loquentium.* Erasmus frischte diese Ansicht wieder auf, Castalio vertrat sie ebenfalls: Calvin hielt es desshalb für geboten, ihr energisch entgegenzutreten. Estius ist dann weiter zu nennen. In neuerer

Zeit suchte ein Anonymus in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1828, Billroth in seinem Kommentare zu den Korintherbriefen, Schneckenburger, Lange, Svenson u. A. für diese Auffassung Propaganda zu machen. Denn ob man annimmt, dass die Jünger des Herrn in der seit der babylonischen Sprachverwirrung abhanden gekommenen Ursprache geredet haben, oder mit Lange sagt, dass die alle Geister einigende Ursprache hier zur Erscheinung gekommen sei, verschlägt wenig: immer würde das Wunderbarste an diesem Wunder sein, dass die Hörer für diese Ursprache ein solches Verständniss haben. Unser Text weiss von solcherlei Ursprachen, von solch einem Hörwunder ganz und gar nichts: nach dem Berichte hier redeten die Jünger schon in fremden Sprachen, ehe die fremden Leute sie hörten. Ein Sprachwunder will Lukas ohne allen Zweifel berichten: die Verheissung des Herrn, wenn anders Lukas sie kannte, dass die an ihn Glaubenden *γλώσσαις καιναῖς* sprechen würden, Marc. 16, 17, erfüllte sich schon an dem Tage der Pfingsten, da die Jünger anfingen *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, denn diese *ἑτέραι γλῶσσαι* sind eben, weil sie andere Zungen als die sind, die sie bis dahin geredet hatten, *καιναί*, neue. Wie stellt sich nun aber wohl Lukas dieses Reden in fremden Sprachen vor? Augustinus, welchem Beda und neuerdings Schulz gefolgt ist, malt sich in *sermo 267* dieses Reden so aus: *unusquisque homo linguis omnibus loquebatur, quia futura ecclesia in omnibus linguis praenunciabatur. unus homo signum erat unitatis: omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate* und später *s. 268: quid ergo singuli, in quos venit spiritus sanctus, singulis linguis omnium gentium sunt locuti, illi alia lingua et illi alia, et quasi diviserunt inter se linguas omnium gentium? non sic: sed unusquisque homo, unus homo linguis omnium gentium loquebatur. loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas ecclesiae in linguis omnium gentium.* Allein wir können dem Kirchenvater unseren Beifall nicht zollen: Lukas deutet mit keiner Silbe an, dass die Zunge der gottbegeisterten Sprecher solche Variationen spielte in den Sprachen aller Welt: wie er auch mit keinem Worte behauptet, dass auf dem Pfingstfeste in den Sprachen aller Welt geredet worden sei: er sagt nur, dass in den Sprachen der Völker, von denen Repräsentanten in jenem festlichen Raume erschienen, geredet wurde, und welche Sprachen und Mundarten das waren, gibt die Völkertafel sofort mit wünschenswerthester Genauigkeit an. Wenn Bardili, Eichhorn, Paulus, Kühnöl, Schrader, Schulthess, Schulz dieses Sprachwunder auf dem natürlichen Wege erklären, dass jene Redenden auf dem geordneten Wege zur Herrschaft über jene fremden Sprachen gekommen seien, in welchen sie redeten: so können wir ihnen das nicht wehren, verwahren uns aber auf das Entschiedenste gegen diese Auffassung, welche den Lukas entweder zu einem Betrogenen oder zu einem Betrüger macht. Unser Text verwehrt es, an ein Erlernthaben der fremden Sprachen auf natürlichem Wege zu denken: diese Sprachen wurden ihnen zum ersten Male an dem Tage der Pfingsten dargereicht. Gegen Schulz, welcher unsere Stelle so umschreibt: und begannen laut zu werden mit anderen gottbegeisterten Lobgesängen, je nach dem ihnen der Geist verlieh, erschallen zu lassen, und später V. 6 erklärt, die Menge gerieth in Erstaunen, dieweil sie jedweder in seiner besonderen Mundart (Art des Gott Lobsingens) Jene in Begeisterung laut werden hörten, und V. 8: wie hören wir sie nun ein Jeder in unserer besonderen Mundart (Ton- und Redeweise), in der wir geboren sind, und

Tempel hätten dargebracht werden müssen: man verweist auf den Schluss des Evangeliums Luc. 24, 53; als ob diese Angabe buchstäblich zu nehmen und zu pressen wäre. Olshausen hat selbst die Untüchtigkeit dieser Gründe eingesehen und sucht nach anderen Beweisen: er meint, wie Schöttgen und Heinrichs, die feierliche Inauguration der Kirche Christi habe nur im Heiligthume des Alten Bundes imponirend vollzogen werden können: hiergegen bemerkt Neander, welcher mit Kühnöl, Bleek, de Wette, Meyer der Ansicht ist, dass hier nur an ein Privathaus zu denken ist, mit Recht, dass es zu dem eigenthümlichen Charakter der christlichen Religionsverfassung, die an keine besondere Zeit und Stätte gebunden ist und die Unterscheidung des Profanen und Heiligen im Leben aufhebt, sehr gut passt, dass die Ausgiessung des heiligen Geistes nicht in dem Tempel, sondern an einem gewöhnlichen Orte erfolgte. Es trat damit auch zu gleicher Zeit das hervor, dass die christliche Kirche ein eigenes Gemeinwesen sei und ausserhalb des Tempels und der Synagoge sich zu constituiren habe. Das ganze Haus ward von diesem Brausen erfüllt: *praesagium*, sagt Grotius in Uebereinstimmung mit den allegorisch auslegenden Vätern, *sic etiam implendi totius orbis, per quem ecclesia diffusa est.*

V. 3. Und es erschienen ihnen Zungen zertheilet wie von Feuer: und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen.

Nicht mit einem Zeichen allein sollte der heilige Geist kommen, sondern mit zweien, mit jenem hörbaren und diesem sichtbaren. Die beiden ersten und besten Sinne der Menschen sollten afficirt werden und der äussere, der sinnliche, der wahrnehmende Mensch sollte dem inwendigen, dem verborgenen, dem geistlichen Menschen bezeugen: die grosse Gnadenstunde hat geschlagen. Luther's Uebersetzung: man sah an ihnen die Zungen zertheilet, als wären sie feurig, ist nicht gut. Nicht fremde Leute sahen diese feurigen Zungen zertheilt an oder über den Gläubigen, sondern sie, die einmüthig bei einander waren, bemerkten auf ein Mal sich theilende, zertheilt werdende Zungen wie von Feuer. Fälschlich zieht Beza αὐτοῖς zu διαμεριζόμεναι; Bengel fordert auch von dem Pronomen zu viel: *construe, cum apparuerunt, sed ita, ut vis pronominis etiam redundet ad dispertitae. atque hoc valet distributae, sed in praesenti. coll. v. 45:* αὐτοῖς gehört aber lediglich zu ὤφθησαν. Zungen erschienen ihnen und zwar sich theilende Zungen und diese Zungen waren nicht wirkliches Feuer, sondern sahen nur so aus ὡσεὶ πυρός, als ob sie von Feuer wären, wie denn Lightfoot schon ganz richtig anmerkt: *sic etiam linguae igneae, sed absque igne.* Einige Ausleger lassen diese feurigen Zungen aus dem Munde der Gläubigen hervorschiessen, wie nach der Offenbarung 1, 16. 2, 12 ein scharfes, zweischneidiges Schwerdt aus dem Munde des Herrn der Herrlichkeit hervorgeht: mit Recht spricht Bengel hiergegen: *non dicitur* σχιζόμεναι, *quasi linguae in ore fuerint fissae.* Ein jeder der Versammelten empfing solch eine Zunge, denn es steht hier μεριζόμεναι und nicht διαιρούμεναι, worauf wieder der alte Bengel aufmerksam macht: *neque* διαιρούμεναι *divisae*, sagt er, *quasi aliud duntaxat aliis eloquium ardens fuerit datum.* Jeder erhielt sein Theil und zwar der Gestalt, dass gleich hervortrat, alle Gaben flössen aus einem Quell, alle feurigen Zungen seien die Ausstrahlungen eines übersinnlichen Feuers. Die natürlichen Ausleger werden hier nahezu albern: was sagt doch Heinrichs? *fulgura cellam vere*

pervadebant, sed in inusitatas imagines ea effinxit apostolorum commota mens. Ein Wunder soll beseitigt werden und dem Wunderwegerklärer passirt der fatale Streich, dass er ein anderes Wunder einschwärzt. Die hin- und herfahrenden Blitze haben die Jünger des Herrn nicht getroffen, mit ihren schwefeligen Gasen nicht erstickt. Paulus, Thiess, Kühnöl und andere Wunderfeinde verweisen auf die Feuerzungen, welche sich auf die Spitzen der Maste (Skt. Helmsfeuer), der Thürme, gelegentlich auch auf Menschen (man denke an den schlafenden Knaben Servius Tullius, Livius 1, 39) setzen: allein, von allem anderen ganz abgesehen, so sind diese elektrischen Lufterscheinungen in einem geschlossenen Raume gar nicht möglich. Eichhorn beruft sich, um in diesem Vorgange nur den bildlichen Ausdruck dafür zu finden, dass die Gläubigen in Verzückung gerathen seien, auf rabbinische Geschichten, welche Schöttgen, Lightfoot (Kühnöl theilt sie sehr ausführlich mit) u. A. zu dieser Stelle schon angezogen hatten, aber in anderer Absicht. Midrasch Ruth. fol. 42, 1 heisst es: *eo tempore, quo viri docti student in lege et inde ad prophetas et hagiographos pergunt, ignis circa ipsos flammavit et verba ipsos exhilararunt eo modo, quo idem in promulgatione Sinaitica factum est. annon enim lex in Sinai per ignem data est? — filius Achai sedit et legem explicavit, et ignis circa illos visebatur.* Und Juchasin fol. 232: *Abria, vir doctissimus, ad convivium exhibitum ad circumcisionem filii sui invitavit R. Jochananem b. Zaccai et discipulos eius et Nicodemum etc. post convivium ascenderunt in aulam superiorem et legerunt atque exposuerunt, donec tandem ignis circumfulgeret, sicut cum daretur lex in monte Sinai.* Allein diese Stellen beweisen nicht, was Eichhorn will: sie berichten alles Ernstes, dass jene im Gesetze Mosis versunkenen Weisen wirkliches Feuer umleuchtet habe. So auch Meyer, de Wette. Wenn Lange, welcher das Brausen als eine dem aufgeschlossenen visionären Sinne hörbare Strömung der himmlischen Kräfte von oben her fasst, hier in den Feuerzungen die Entbindung der solarischen Feuerkraft der Erde und ihrer Atmosphäre findet; so weiss ich nicht, was er sich bei diesem Letzteren denkt. Die mythische Auffassung verweist auf die Stellen des Alten Testamentes, da Gott der Herr sich entweder in dem Feuer, Exod. 3, 2, oder nach dem Feuer offenbart (1 Reg. 19, 12). — Allein wie kann man ein Ereigniss für einen Mythus erklären, über welches man sich damals, als es von einem Schüler und Freunde der Apostel, die dabei in erster Linie betheiligt waren, beschrieben wurde, noch bei einer Menge von Zeugen informiren konnte? Wir haben weder das windähnliche Brausen, noch diese feuerähnlichen Zungen zu erklären, sondern beides einfach als Zeichen des mit der Gabe des heiligen Geistes sich nahenden Herrn anzuerkennen. Und wie der Wind ganz geeignet war, die Pfingstgabe symbolisch darzustellen, so ist ja auch das Feuer ein zutreffendes Analogon für dieses Festgeschenk. Das Feuer verkündet nicht bloss die Nähe Gottes, vgl. die eben citirten Stellen, zu welchen wir noch die neutestamentlichen fügen könnten, in welchen Gott τό φῶς 1 Joh. 1, 5; der πατὴρ τῶν φωτών Jak. 1, 17, φῶς οἰκῶν απρόσιτον 1 Tim. 6, 16 genannt wird, denn das Licht ist Ausstrahlung des Feuers, sondern schattet auch trefflich den heiligen Geist selbst ab. Lassen wir den ehrwürdigen Beda darüber sprechen: *per ignem quidem Dominus, ut b. Papa Gregorius exponit, apparuit, sed per semetipsum locutionem interius fecit. et neque ignis Deus, neque ille sonitus fuit, sed per hoc, quod exterius exhibuit expressit hoc,*

quod interius gessit. qui enim discipulos et zelo succensos et verbo eruditos intus reddidit, foris linguas igneas ostendit. in significatione igitur admota sunt elementa, ut ignem et sonitum sentirent corpora, igni vero invisibili et voce sine sonitu docerentur corda. spiritus sanctus enim in igne et linguis apparuit, qui omnes, quos impleverit, ardentes pariter et loquentes facit. ardentes utique ex se, loquentes de se. Der heilige Geist kommt unter dem Zeichen des Feuers, denn er entzündet in den Herzen des Menschen einen feurigen Eifer, *ζεῖν τῷ πνεύματι* Rom. 12, 11, eine heisse, inbrünstige Liebe zu Gott und den Brüdern und zugleich erleuchtet er: und er kommt hier um ein Feuer in aller Welt anzuzünden. Von diesen Männern, welche hier mit Feuer aus der Höhe getauft werden, soll ein Feuer ausgehen, dieses Feuer soll die Herzen der Menschen zerschmelzen und läutern, soll verzehren Alles, was nicht göttlicher Art ist, soll die ganze Welt verklären und Gott zum Opfer darbringen. Chrysostomus hält noch sehr an sich, er begnügt sich mit der Bemerkung: *τῆς δαψιλείας δὲ τοῦτο τεκμήριον καὶ τῆς σφοδρότητος τὸ πῦρ. οὐδαμοῦ τοιοῦτο γέγονε ἐπὶ τῶν προφητῶν.* Augustinus bemerkt: *ignis ille non cremavit, sed excitavit* und: *quid sibi vult, quod spiritus sanctus apparuit in linguis igneis, nisi quia nullius linguae duritia est, quae non illo igne solvatur.* Gregorius M. ist schon viel reicher: ganz gut sagt er unter anderem ep. 1, 25: *hinc est quod super pastores primos in linguarum specie spiritus sanctus insedit, quia nimirum, quos repleverit, de se protinus loquentes facit.* Calvin findet mit den meisten neueren Auslegern die Zungengestalt der feurigen Erscheinungen ebenfalls höchst bedeutsam und sagt mit Recht: *linguarum species ad praesentem circumstantiam restringitur. nam sicuti columbae figura, quae super Christum descendit, significationem habebat aptam Christi naturae et officio, ita nunc Deus signum elegit, quod rei signatae congrueret: nempe ut effectum spiritus sancti in apostolis ostenderet, qualis postea secutus est. linguarum diversitas quoddam veluti obstaculum erat, ne evangelium latius manaret. ita si una tantum lingua fuisset eius praeconibus, omnes Christum putassent in angulo Iudaeae inclusum. Deus autem viam invenit, qua perrumperet, dum linguas apostolorum secuit, ut per omnes populos dispergerent, quod ipsis traditum fuerat. — nunc dicendum restat, quid sibi ignis velit. procul dubio efficaciae* (Grotius fügt noch ein zweites Moment hinzu: *summa efficacia et splendor praedicationis significatur) symbolum, quae exserenda erat in apostolorum voce. alioqui etiam si personuissent ad extremos usque mundi fines, nihil aliud quam aërem sine profectu verberassent. demonstrat itaque Dominus igneam fore eorum vocem, ut hominum corda accendat; ut exusta consumptaque mundi vanitate purget et renovet omnia. alioqui numquam tam arduum munus aggredi fuissent ausi, nisi Dominus de praedicationis virtute certiores illos fecisset. hinc factum est, ut non resonuerit tantum in aëre apostolorum doctrina, sed in hominem mentes penetrarit ac eas coelesti ardore impleverit.*

Lukas fährt in seinem Berichte nun fort: *ἐκάθισέ τε ἐφ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν.* Bei *ἐκάθισε* steht kein Subjekt: Hildebrand ergänzt ein unbekanntes etwas, Oecumenius, Beza, Castalio, Schöttgen, Kühnöl halten sich an den vorherstehenden Genitiv *πυρός* und borgen von demselben das ausgelassene Subjekt; allein diess ist nicht möglich, denn Lukas sagt nicht, dass Feuer vorhanden war, sondern nur, dass Zungen, wie Feuer anzusehen, sich zertheilten: besser ist es desshalb schon, mit Ernesti, Storr,

Winer, Meyer, de Wette aus *γλῶσσαι* das Subjekt herauszuziehen: von jenen vielen Zungen setzte sich auf jedes Haupt eine feurige Zunge. Allein ich gebe doch dem Chrysostomus, Theophylactus, Augustinus, Gregor M., Beda, Luther, Calvin, Grotius, Majus, Wolf, Bengel, Heumann, Heinrichs, Baumgarten den Vorzug, welche *τὸ πνεῦμα ἅγιον* aus dem folgenden Verse hierherziehen. Die ganze Erzählung ist darauf angelegt, die Ankunft des heiligen Geistes darzustellen, und da ist es am angemessensten, wenn ein Subjekt in einem Satze fehlt, das Subjekt des ganzen Textes zu substituiren. Der heilige Geist setzte sich auf jedes einzelne Haupt, Chrysostomus legt *ἐκάθισεν* so aus: *τουτέστι, παρέμεινεν, ἀνεπαύσατο*: Beda findet darin ein *indicium regiae potestatis* des heiligen Geistes, *vel quia certe requies eius in sanctis indicatur.* Wir stimmen dem letzten Gedanken, den Beda mit Chrysostomus gemein hat, völlig zu: zu bemerken ist freilich, dass sonst nirgends in der Schrift von dem heiligen Geiste gesagt wird, dass er sich auf einen sitzend niederlässt. Eine ähnliche Vorstellung würde sich höchstens aus Num. 11, 25 ergeben, wo von dem heiligen Geiste, welchen Gott den 70 Männern mittheilte, gesagt wird, dass er auf ihnen geruht habe. Wenn aber Meyer *πνεῦμα ἅγιον* hier als Subjekt sehr hart findet, da dasselbe, insofern es sich auf die Versammelten setzte, als identisch mit seinem Symbole, den feurigen Zungen, erschiene — so haben wir ihn nur zu fragen, woher er weiss, dass die feurigen Zungen auf den Häuptern der Jünger s a s s e n; der Text sagt davon ganz und gar nichts. Man wird sich wohl besser die feurigen Zungen als schwebend über den Häuptern zu denken haben.

V. 4. Und wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an zu predigen mit andern Zungen, nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen.

Dass wir nicht unrichtig zu dem *ἐκάθισε* als Subjekt ergänzt haben *πνεῦμα ἅγιον*, scheint daraus noch hervorzugehen, dass nach jenem Zeitworte *τέ* steht und dieser Satz *ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου* mit *καί* sich daran anschliesst. Meyer selbst verweist uns auf Kühner II, p. 420 f. und sagt, beide Sätze gehörten enge zu einander und vor *ἐκάθισε* oben sei demgemäss ein Kolon zu setzen. Der heilige Geist, welcher sich auf die Häupter Aller gesetzt hatte, blieb nicht über und ausser ihnen, sondern goss sich von oben her über sie aus, drang von aussen her in sie ein und *ἅπαντες* — gut bemerkt Chrysostomus zu diesem *ἅπαντες, οὐκ ἂν εἶπε πάντες, καὶ ἀποστόλων ὄντων ἐκεῖ, εἰ μὴ καὶ οἱ ἄλλοι μετέσχον*, so auch Augustinus, *sermo 267* — wurden erfüllt mit dem heiligen Geiste. Die Reichlichkeit der Geistesgabe, welche die Weissagung des Joel, die Petrus alsobald V. 16 ff. citirt, in Aussicht stellte, zeigt sich nach den beiden Seiten hin, welche der Prophet auch schon bemerklich gemacht hat. In jener Pfingstweissagung heisst es, dass Gott seinen Geist ausgiessen wolle über alles Fleisch, über Söhne und Töchter, über Jünglinge und Aelteste, über Knechte und Mägde; der heilige Geist soll hiernach sich ausserordentlich Vielen, unangesehen, wess Geschlechtes, Alters und Standes sie sind, mittheilen. Wie herrlich erfüllt sich jetzt nicht diese Verheissung? Welche Unterschiede bestehen nicht unter diesen *ἅπαντες*. Unter ihnen befinden sich auch Weiber, Maria, die Mutter des Herrn, sicherlich und jene gottseligen Frauen, welche dem Herrn waren von Galiläa aus nachgefolgt, um ihm mit ihrer Habe zu dienen: Jünglinge und

Alte sind hier beisammen, ein Johannes, der wenigstens noch sieben Jahrzehnte leben sollte, und solche Mütter, deren Kinder schon zu den Gesegneten des Herrn zählten: ob Apostel, ob einer von den 70 Jüngern, ob sonst nur ein Jünger des Herrn ohne Namen, das war jetzt Alles eins, sie Alle wurden des heiligen Geistes voll. Der heilige Strom, welcher von dem Himmel der Gnade niederbrauste, ergoss sich in's Weite und Breite, er durchbrach von Anfang alle Dämme und enthüllte damit seine Art und Lust. Der heilige Geist lässt sich nicht bannen und einschränken, er fliesst und ergiesst sich nach seinem eigenen Ermessen, vor ihm gilt kein Unterschied, er will alles Fleisch erfassen, durchdringen, erfüllen. Aber nicht bloss extensiv zeigt sich die Macht des Geistes, auch intensiv. Die Vielen, welche hier mit dem heiligen Geiste getauft wurden, empfingen ihn nicht spärlich, in geringem Masse. Der Geist, welcher wie ein mächtiger Strom sich ausgiesst und weit in das Land hineinrauscht, ist ein ebenso tiefer, ein ebenso unergründlicher Strom, als er gross und breit ist. Nicht einzelne Tröpflein heiligen Geistes träufelten in die Herzen hinab, nein die Fülle des Geistes theilte sich mit, sie wurden Alle des heiligen Geistes voll. Die Apostel waren unstreitig die Gefässe, welche dem heiligen Geiste das grösste Mass darboten, denn sie hatten sich mehr als die Andern alle von Allem entleert, das nicht Gott ist, und öffneten am tiefsten und weitesten ihre Herzen dem heiligen Geiste, der über sie kommen wollte, sie empfingen desshalb auch die Erstlinge dieses Pfingstsegens, den besten Theil, das reichste Mass des heiligen Geistes. Jeder empfing, je nach dem er für den heiligen Geist empfänglich war, mehr oder weniger: keiner hatte aber irgend einen Mangel: der heilige Geist theilte sich Jedem ohne Ausnahme so weit und so reichlich mit, als er nach seiner individuellen Beschaffenheit den heiligen Geist fassen konnte. Alle wurden des heiligen Geistes voll: das ist die grosse Pfingstthatsache, das, wenn es auch von de Wette, Overbeck, Meyer bestritten wird, der Mittelpunkt dieser Perikope! Die erste Empfangnahme des heiligen Geistes wird ebenso wieder 9, 17 ausgedrückt, sonst kommt diese Redensart 4, 8. 31. 13, 9 wieder vor, um zu sagen, dass der heilige Geist, der schon da war, in ganz besonderer Weise sollicitirt wurde. In dem Evangelium des Lukas wird von der Elisabeth 1, 41 gesagt: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου* und dasselbe V. 67 von dem Vater des Täufers: wir ersehen hieraus, dass an und für sich *ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου* nicht aussagt, dass sie mit dem heiligen Geiste auf dauernde Weise erfüllt wurden; dass hier aber der heilige Geist die Gläubigen nicht ein Mal ansprühen, sondern sich ihnen für immer mittheilen sollte, das deutet das *ἐκάθισέ τε* in dem vorhergehenden Verse an. Ohne dieses Sichniederlassen, dieses Ruhen des heiligen Geistes auf den Jüngern wäre diese Fülle des Geistes ihnen wieder entschwunden. Und wie Zeichen die Ankunft des heiligen Geistes eingeleitet hatten, so versiegelten Zeichen das Gekommensein desselben: *καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*. Bengel schreibt zu *ἤρξαντο*: *id antea numquam factum:* Meyer findet es malerisch, es hebe den *primus impetus* der Handlung als den merkwürdigsten Moment derselben hervor. Ich möchte Bengel beitreten: das Wort bezieht sich auf die Zeit vorher und durchaus nicht auf die Zeit nachher, dass man hier etwa den Sinn finden könnte, damals fingen die Jünger an, mit anderen Zungen zu reden und trieben es nun so weiter. Die feurige Erscheinung, welche Zungengestalt gehabt hatte, ist eine Weis-

sagung auf dieses Zungenwunder und dass die Gabe des Geistes sich zu allererst in der Sprachengabe erweisen werde, konnte man schon voraussetzen. Wie soll der Geist, welcher das Herz eines Menschen erfüllt, sich ursprünglicher, besser, treffender offenbaren, als durch das Wort? Gibt es ein Mittel für des Geistes Offenbarung, welches dem Wesen des Geistes näher verwandt wäre und das Geheimniss des Geistes reiner und voller ausdrücken könnte? Gott, welcher der Geist in absoluter Weise ist, hat selbst für sich, für seine Selbstdarstellung kein homogeneres, vollkommeneres Mittel, als eben das Wort. Er objektivirt sich und erfasst sich also selbst in dem Worte, dem *λόγος*. Wess das Herz voll ist, dess gehet der Mund über: das ist das Erste, das Unmittelbarste: die Zunge ist das nächste leibliche Organ des Geistes. Aber die mit dem heiligen Geiste Getauften fingen nicht bloss an zu reden, sondern *ἑτέραις γλώσσαις* redeten sie. Suchen wir uns für das Erste klar zu machen, wie sich der Berichterstatter dieses wunderbare Ereigniss gedacht hat; denn dass er ein Wunder hier beschreiben will, kann schlechterdings nicht geleugnet werden.

Die Jünger reden und wenn auch zuerst noch keine andächtigen Zuhörer da sind, so kommen sie doch sehr schnell zur Stelle. Diese nun verwundern sich nicht sowohl über den Inhalt der Reden, welche sie hören, als hauptsächlich über die Sprachform dieser Reden. Ein ganzer Völkerkatalog wird verzeichnet: Juden und Judengenossen von dem Euphrat und Tigris bis gen Rom, von den Ufern des Nil bis zu dem Gestade des schwarzen Meeres bekennen, dass diese Männer aus Galiläa nicht in ihrer heimischen Mundart reden, sondern vielmehr in jenem Dialekte, in jener Zunge, welche man in ihren verschiedenen Heimathsländern redet. Sie heben ihre Rede an mit den verwunderten Worten: *οὐκ ἰδού, πάντες οὗτοι εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* und sie schliessen, wie sie angefangen haben, voll Verstürzung: *ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.* Man hat fast einstimmig anerkannt, dass der Wortlaut dieser Stelle besagt, diese Männer aus den verschiedensten Ländern hätten die Jünger des Herrn in ihren Dialekten und Zungen reden hören. Neuerdings aber ist David Schulz in seinem Schriftchen über die Geistesgaben der ersten Christen mit der Behauptung gekommen, dass sie nicht verschiedene Sprachen und Mundarten, sondern nur die gemeinübliche Weltsprache, nämlich die griechische, aus dem Munde der Geistgetauften vernommen hätten. Allein diess ist nicht möglich, wenn man nicht den Worten unseres Textes himmelschreiende Gewalt anthun will. Unmöglich können die Ausländer von Rom die griechische Sprache als ihre Muttersprache bezeichnen, wie auch die Judäer nicht in der griechischen, sondern in der hebräischen Sprache geboren sind. Man hat nun, um sich die Schwierigkeiten, welche diese *ἕτεραι γλῶσσαι* machen, vom Halse zu schaffen, gesagt, man müsse hier unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Texte und den interpolirten Versen, so Bertholdt in seiner Einleitung, 6, 3326, zwischen der ursprünglichen Ueberlieferung und deren weiteren Ausbildung beziehungsweise der von Lukas empfangenen Thatsache und der von Lukas gegebenen Auslegung derselben: allein von Interpolationen kann hier, was auch Bleek urtheilt, nicht die Rede sein, überliefern alle Handschriften doch die beanstandeten Verse 9—11 a, und der Text selbst wird keine Handhabe bieten, zwischen Ursprünglichem und Dazugekommenem zu un-

terscheiden. Lukas hat nicht von V. 6b an das Sprachenwunder nach seinem Verstande ausgelegt und aus dem Reden in gehobener Sprache, mit begeisterter Zunge ein Reden in fremden Sprachen gemacht. Bedenken wir doch, der Verfasser schreibt kein Menschenalter nach der Zeit, da solches geschehen ist; er schreibt dazu an einen Mann, welcher nicht zu den leichtgläubigen, Alles ohne Prüfung hinnehmenden Leuten gezählt werden kann, sondern ein kritisches Auge besitzt. Woher ich das weiss? Einfach daraus, dass Lukas es für nothwendig erachtet, dem Theophilus in dem Eingange seines Evangeliums die Versicherung zu geben, er habe Alles von Autopten und Dienern des Wortes genau erforscht. Was bedarf es einer solchen Versicherung einem Manne gegenüber, der Alles, auch das Wunderbarste, unbesehen auf Treu und Glauben hinnimmt? Eine solche Erklärung ist nur einem Manne gegenüber am Platze, der prüfen will und kann. Dieses von Lukas berichtete Reden in fremden Zungen ist nun aber etwas ganz Unerhörtes: dem Theophilus fehlte dazu jede Parallele: er musste über diesen Bericht stutzen, wie die gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk darüber verstürzt wurden. Diese Geschichte, dazu noch im Anfange des Buches stehend, forderte zu einer kritischen Untersuchung des Thatbestandes auf: wie hätte Lukas es da wagen können, so zu erzählen, wenn ihm nicht dieses aus glaubhaftestem Munde erzählt worden war, wenn er für seine Geschichtserzählung nicht noch sichere Zeugen beibringen konnte? Ich bleibe desshalb ganz entschieden dabei, dass Lukas nicht erst das Wunder zurechtgebraut hat, sondern dass er ein ihm überliefertes Wunder getreulich und überzeugungsvoll berichtet. Worin bestand nun aber das Wunder? Die gottesfürchtigen Männer sagen, dass sie in ihren Zungen die Galiläer reden hören. Hieran schliessen nun Viele die Behauptung, das Wunder habe nicht darin bestanden, dass die Jünger in fremden Sprachen geredet hätten, sondern darin, dass diese Fremdlinge aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, sie, die in der Sprache Canaans Redenden, so gut verstanden hätten, als redeten sie zu ihnen in ihren Muttersprachen. Es ist auffallend, dass diese Behauptung meist ohne den Namen ihrer Vertheidiger von den kirchlichen Exegeten beigebracht wird. Gregor von Nazianz erwähnt in *or. 41, c. 15* die Ansicht gewisser Leute: *μίαν μὲν ἐξηχεῖσθαι φωνήν, πολλὰς δὲ ἀκούεσθαι* und *τῶν ἀκουόντων ἂν εἴη μᾶλλον ἢ τῶν λεγόντων τὸ θαῦμα.* Dieselbe Annahme findet sich wieder bei Pseudo-Cyprianus *de sex carnalibus operibus Chr.*, bei Beda, welcher sagt: *quaeritur in hoc loco, quo modo unus quisque audiebat lingua sua loquentes eos magnalia Dei: utrum ii, qui loquebantur diversis sermonibus uniuscuiusque linguae hoc, quod dicebant, proferebant — an in eo potius erat mirabile, quod sermo eorum, qui loquebantur, qualibet lingua fuisset pronunciatus unicuique audienti, secundum suam linguam intelligebatur, ut verbi gratia unoquocunque apostolo in ecclesia docente (necesse enim erat tacentibus, reliquis unum loqui et sermonem unum ad auditum omnium pervenire), ipse sermo hanc in se vim haberet, ut cum diversarum gentium auditores essent, unusquisque secundum linguam suam illius ipsius unius sermonis, qui ab apostolo fuerat pronunciatus, susciperet auditum et caperet intellectum. nisi forte secundum hoc magis videbatur audientium esse miraculum quam loquentium.* Erasmus frischte diese Ansicht wieder auf, Castalio vertrat sie ebenfalls: Calvin hielt es desshalb für geboten, ihr energisch entgegenzutreten. Estius ist dann weiter zu nennen. In neuerer

Zeit suchte ein Anonymus in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1828, Billroth in seinem Kommentare zu den Korintherbriefen, Schneckenburger, Lange, Svenson u. A. für diese Auffassung Propaganda zu machen. Denn ob man annimmt, dass die Jünger des Herrn in der seit der babylonischen Sprachverwirrung abhanden gekommenen Ursprache geredet haben, oder mit Lange sagt, dass die alle Geister einigende Ursprache hier zur Erscheinung gekommen sei, verschlägt wenig: immer würde das Wunderbarste an diesem Wunder sein, dass die Hörer für diese Ursprache ein solches Verständniss haben. Unser Text weiss von solcherlei Ursprachen, von solch einem Hörwunder ganz und gar nichts: nach dem Berichte hier redeten die Jünger schon in fremden Sprachen, ehe die fremden Leute sie hörten. Ein Sprachwunder will Lukas ohne allen Zweifel berichten: die Verheissung des Herrn, wenn anders Lukas sie kannte, dass die an ihn Glaubenden *γλώσσαις καιναῖς* sprechen würden, Marc. 16, 17, erfüllte sich schon an dem Tage der Pfingsten, da die Jünger anfingen *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, denn diese *ἑτέραι γλῶσσαι* sind eben, weil sie andere Zungen als die sind, die sie bis dahin geredet hatten, *καιναί*, neue. Wie stellt sich nun aber wohl Lukas dieses Reden in fremden Sprachen vor? Augustinus, welchem Beda und neuerdings Schulz gefolgt ist, malt sich in *sermo 267* dieses Reden so aus: *unusquisque homo linguis omnibus loquebatur, quia futura ecclesia in omnibus linguis praenunciabatur. unus homo signum erat unitatis: omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate* und später *s. 268: quid ergo singuli, in quos venit spiritus sanctus, singulis linguis omnium gentium sunt locuti, illi alia lingua et illi alia, et quasi diviserunt inter se linguas omnium gentium? non sic: sed unusquisque homo, unus homo linguis omnium gentium loquebatur. loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas ecclesiae in linguis omnium gentium.* Allein wir können dem Kirchenvater unseren Beifall nicht zollen: Lukas deutet mit keiner Silbe an, dass die Zunge der gottbegeisterten Sprecher solche Variationen spielte in den Sprachen aller Welt: wie er auch mit keinem Worte behauptet, dass auf dem Pfingstfeste in den Sprachen aller Welt geredet worden sei: er sagt nur, dass in den Sprachen der Völker, von denen Repräsentanten in jenem festlichen Raume erschienen, geredet wurde, und welche Sprachen und Mundarten das waren, gibt die Völkertafel sofort mit wünschenswerthester Genauigkeit an. Wenn Bardili, Eichhorn, Paulus, Kühnöl, Schrader, Schulthess, Schulz dieses Sprachwunder auf dem natürlichen Wege erklären, dass jene Redenden auf dem geordneten Wege zur Herrschaft über jene fremden Sprachen gekommen seien, in welchen sie redeten: so können wir ihnen das nicht wehren, verwahren uns aber auf das Entschiedenste gegen diese Auffassung, welche den Lukas entweder zu einem Betrogenen oder zu einem Betrüger macht. Unser Text verwehrt es, an ein Erlernthaben der fremden Sprachen auf natürlichem Wege zu denken: diese Sprachen wurden ihnen zum ersten Male an dem Tage der Pfingsten dargereicht. Gegen Schulz, welcher unsere Stelle so umschreibt: und begannen laut zu werden mit anderen gottbegeisterten Lobgesängen, je nach dem ihnen der Geist verlieh, erschallen zu lassen, und später V. 6 erklärt, die Menge gerieth in Erstaunen, dieweil sie jedweder in seiner besonderen Mundart (Art des Gott Lobsingens) Jene in Begeisterung laut werden hörten, und V. 8: wie hören wir sie nun ein Jeder in unserer besonderen Mundart (Ton- und Redeweise), in der wir geboren sind, und

endlich V. 11: wir hören sie mit unseren Jubelweisen die Wunder Gottes verkündigen, haben wir noch in Sonderheit zu erinnern, dass, wie auch Baur behauptet, es nicht angeht, *διάλεκτος* in diesem ganz unerhörten Sinne zu nehmen. Stets bedeutet *διάλεκτος* die Sprachweise im eigentlichen Sinne, die Mundart und nie uneigentlich die besondere Gefühls- und Anschauungsweise.

Wieseler's Auffassung ist ebenfalls mit unserem Texte unverträglich. Derselbe beschreibt in seiner Abhandlung (Studien und Kritiken, 1838, 703 ff.) die Glossolalie als ein ekstatisches Reden, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unartikulirten Worten, Tönen und Lauten, in denen sich das begeisterte, fromme Gefühl Luft machte, unterschieden von der Prophetie durch ein stärkeres Zurücktreten der Reflexion und die damit zusammenhängende Unverständlichkeit seines Inhaltes, welcher unverständlich blieb, wenn der Glossolalet ihn nicht hinterher selbst dolmetschte. In einer späteren Abhandlung (ebendaselbst 1860, 111 ff.) hat der wackere Gelehrte diese seine Ansicht in zwei Punkten etwas modificirt. Die Glossolalie ist ihm nach wie vor noch ein Aussprechen von hochbegeisterten, dunklen und unverständlichen Glossen (Reden), deren Unverständlichkeit meistens durch einen eigenthümlich mangelhaften Vortrag mehr oder weniger erhöht wurde. Aber er besteht jetzt nicht mehr darauf, dass derselbe ein leiser, lispelnder gewesen sei, sondern nimmt, an das Reden der camisardischen Propheten und der deutschen Inspirirten sich erinnernd, jetzt an, dass der Zungenredner vielfach auch mit lauter Stimme geredet habe, theils leicht und fliessend, theils und zwar also häufiger langsam und stossweise mit einem dumpfen, schrecklichen, unnachahmlichen Tone. Sodann lässt er jetzt auch fallen, dass der Zungenredner allein im Stande gewesen sei, seine eigene Zungenrede auszulegen: er hält es jetzt für viel wahrscheinlicher, dass ein Anderer die Dolmetschung übernommen habe, besteht aber unverrückt auf seiner anfänglichen Behauptung, dass jedwede Zungenrede ohne nachfolgende Hermeneuse unverständlich gewesen sei. Er sieht sich daher genöthigt, in jener grundlegenden Abhandlung und in den nachträglichen Bemerkungen festzusetzen, dass das hier V. 6—11 erwähnte verständliche Reden in den Muttersprachen der Hörer nicht mehr das eigentliche Zungenreden charakterisire, weil sonst diess Zungenreden ein Reden in fremden Sprachen gewesen wäre und anders als bei Paulus dargestellt sein würde, sondern dass die das Zungenreden in öffentlicher Versammlung gewöhnlich begleitende (richtiger wohl nachfolgende) Dolmetschung damit geschildert sei, welche sich beim Pfingstereignisse Angesichts der fremden Völkermenge nur in besonders ausgezeichneter Weise kund gab. Es wird kaum nöthig sein, gegen diese Ansicht von der Sache in eine Widerlegung einzutreten. Der Urheber schiebt aus seinem Eigenen gerade das in den Text hinein, worüber sich die Leute aus allerlei Volk verwundern: von einer der Glossolalie nachfolgenden Dolmetschung ist hier so wenig die Rede als in den anderen Stellen der Apostelgeschichte, in welchen dieses wunderbaren Gnadenzeichens Erwähnung geschieht, vgl. 10, 45 f. und 19, 6.

Auch Bleek's Auffassung von der Glossolalie lässt uns hier vollständig unbefriedigt. Bekanntlich hat dieser höchst gewissenhafte Schriftforscher in der neueren Zeit die Debatten über diesen höchst interessanten Gegenstand mit einer ausserordentlich gelehrten Abhandlung in den Studien und Kritiken 1829, 3 ff. eröffnet; er fand sich in dem folgenden Jahre aber

schon genöthigt, sich hauptsächlich Olshausen gegenüber nachträglich noch ein Mal über diess Phänomen auszulassen. Bleek fasst nun γλῶσσα in dem Sinne, in welchem das Wort bei späteren griechischen Grammatikern vorkommt, also gleich einzelner Ausdruck, der in einer Sprache oder einem Dialekte nicht in gewöhnlichem Gebrauche, und daher auch nicht Allen bekannt ist, dessen sich aber der Dichter oder der begeisterte Redner bedienen darf. Hiernach heissen nicht bloss veraltete Worte γλῶσσαι, sondern auch Solöcismen und aus fremder Sprache entlehnte Ausdrücke. Er kommt damit aber schon mit der Bezeichnung ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν arg in das Gedränge, ἑτέραις soll hier ein ziemlich pleonastischer Zusatz, ein bloss verstärkendes Epitheton sein, um das Fremdartige und Ungewöhnliche dieser γλῶσσαι zu bezeichnen oder anzugeben, dass diese γλῶσσαι aus fremden Sprachen entlehnt gewesen seien. „Die versammelten Jünger — so legt er S. 49 unsere Stelle aus — fingen, wie der heilige Geist sich auf sie herabgelassen hatte, noch wie sie unter sich allein waren, an, in γλώσσαις zu reden; sie redeten nicht durch einander in einer Menge verschiedener Sprachen, der eine in dieser, der andere in jener — das würde uns immer als grundlos nicht nur, sondern als höchst unnatürlich erscheinen —; sondern sie redeten in einer ihnen auch schon vorher geläufigen Sprache, was nur entweder das Arabische könnte gewesen sein, oder das Hellenistische; nach der folgenden Erzählung werden wir mehr an das letztere zu denken veranlasst; vielleicht wurde in beiden Sprachen geredet; in mehreren sicher nicht. Aber sie bedienten sich darin einer φράσεως γλωσσηματικῆς, eines *generis locutionum glossematici*, indem sie vorzugsweise in Ausdrücken redeten, die der Sprache des gewöhnlichen Lebens fremd waren, und wodurch sie sich mehr der hochpoetischen Redeweise näherten." Die herzukommenden fremden Juden und namentlich diejenigen unter ihnen, denen die Jünger als einfache, ungelehrte Galiläer bekannt waren, wussten sich, als sie dieselbigen sich über religiöse Gegenstände in einer so ungewöhnlichen Weise, in hochpoetischen Worten aussprechen hörten, und nicht ahndeten, was vorgegangen sei, nicht zu finden und kamen zum Theil selbst auf den Verdacht, sie möchten wohl süssen Weines voll sein. Wir bestreiten dem gelehrten Begründer dieser Auffassung aber ein Zweifaches; erstens mit Baur, Schulz, Olshausen, Meyer u. A. mehr, dass Paulus und Lukas dieses Wort γλῶσσα in jenem specifisch grammatikalischen Sinne genommen haben, jedenfalls ist die Phrase γλώσσαις, γλώσσῃ, γλώσσαις ἑτέραις oder καιναῖς λαλεῖν nicht von einem gelehrten griechischen Grammatiker, der mit den *terminis technicis* vertraut war, gebildet worden, sondern sie ist in dem Munde des Volkes entstanden. Da γλῶσσα zudem nur den einzelnen seltenen Ausdruck bezeichnet, so kann wohl in γλώσσαις gesprochen werden, nie aber in γλώσσῃ, denn λαλεῖν heisst etwas anderes, als ein Mal ein Wort ausstossen, einen Ausruf thun. Und zum Andern können wir nicht begreifen, wie sich der gelehrte Mann hat einreden können, dass diese Erklärung dem Texte unserer Stelle gerecht wäre. Er spricht, was nicht unbeachtet zu lassen ist, in dem Nachtrage zu seiner ausführlichen Abhandlung viel weniger zuversichtlich und das Gefühl hat ihn beschlichen, dass er mit seiner Auslegung dem Texte hier offenbar Gewalt anthut. Die fremden Juden, um alles Nebensächliche liegen zu lassen, bekennen, dass diese Galiläer den Dialekt, der ihnen eigen ist, in dem sie geboren sind, reden. Wenn aber die Glossen, in welchen die

Jünger des Herrn die Grossthaten Gottes priesen, Archäismen, Solöcismen, ungewöhnliche, höchst seltene Ausdrücke sind, so begreift man nicht, wie jene sagen können, sie seien darin geboren: denn man sagt nicht von solcher Sprache, dass man darin geboren ist; man wird nur in der Sprache geboren, welche Vater und Mutter in dem gewöhnlichen Leben reden, welche die Volkssprache des Ortes ist, da unsere Wiege stand. So z. E. kann Einer, der in einer Gegend geboren ist, in der man allgemein plattdeutsch spricht, nicht sagen, Hochdeutsch sei die Sprache, in welcher er geboren ist.

Baur ging in seiner ersten Abhandlung über diesen Gegenstand (Tübinger Zeitschrift 1830, 2, 75 ff.) von dem Berichte in der Apostelgeschichte aus und fasste die gewöhnliche Glossolalie als Zungenrede im specifischen Sinne. Bei dem andern Reden sei die Zunge allerdings auch thätig, aber doch nur mitthätig, in dem Dienste des sich äussern wollenden Geistes, in der Glossolalie sei hingegen die Zunge bei dem Menschen allein thätig, sie stehe nicht im Dienste seines Willens, seines Verstandes, sondern in dem Dienste einer höheren Potenz. Die Zunge, von welcher hier die Rede sei, sei nicht die gewöhnliche menschliche, sondern die Zunge des Geistes, ein höheres Organ, vermittelst dessen der Geist sich ausspricht (S. 99). „Als Grundbegriff, sagt er S. 101 weiter, muss dabei immer festgehalten werden, dass die *γλῶσσαι*, auf die sich das *λαλεῖν* bezieht, die Organe sind, durch welche sich der heilige Geist ausspricht. Wie der Geist nur durch die Sprache sich äussern kann, erfahren wir S. 103, das Organ der Sprache aber die Zunge ist, so muss auch der höhere Geist, der über den Menschen kommt, in ihm zum Bewusstsein erwacht, um sich auf eine angemessene, seiner würdige Weise aussprechen zu können, gleichsam eine neue Zunge, ein vollkommener organisirtes Sprachwerkzeug bilden. Daher bezeichnete man die geistige Veränderung, die mit den Jüngern seit dieser Zeit (der Ausgiessung des heiligen Geistes, Act. 2) vorgegangen war, den Zustand, in welchem sich in ihnen ein neuer höherer Geist, der das eigentlich Christliche zum Bewusstsein bringende heilige Geist, aussprach, durch die die ganze Erscheinung in ihrem höchsten Momente umfassende Formel: *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*. Sie waren gleichsam neue Menschen mit neuen, ganz anderen Zungen. Die *γλῶσσαι* aber stehen hier nur für den Geist, als das Organ, dessen sich der Geist, um sich äussern und mittheilen zu können, nothwendig bedienen muss. — Die neuen anderen Zungen (*καιναί, ἕτεραι*) sind dabei immer als die Zungen des Geistes, als höhere Sprachorgane zu denken. Es liegt daher eigentlich in dem Ausdrucke *ἕτεραι γλῶσσαι* eine gewisse, durch die Ehrfurcht vor dem Höheren und Göttlichen gebotene Litotis.“ In der zweiten Abhandlung, welche in den Studien und Kritiken, 1838, 618 ff. zu lesen ist, geht Baur in seinen Untersuchungen von dem Korintherbriefe aus, da er den Bericht in der Apostelgeschichte inzwischen geringer schätzen gelernt hat. „Von der Wahrheit der in meiner früheren Abhandlung entwickelten Ansicht, versichert er hier S. 656, dass die Beschreibung der Pfingstbegebenheit zwar nur als ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen, dieses Reden selbst aber nicht als ein wirkliches Faktum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung genommen werden kann, bin ich auch jetzt noch vollkommen überzeugt, und die verschiedenen seitdem gemachten Versuche, die fragliche Erscheinung anders aufzufassen, haben mich in dieser Ueberzeugung nur um so

mehr bestärkt.“ Wir nehmen dankbar Akt von dieser offenen und ehrlichen Erklärung Baur's, die übrigens auch sein Schüler Zeller in der bekannten Schrift über die Apostelgeschichte abgegeben hat, dass der Wortlaut des Festberichtes des Lukas ohne allen Zweifel ein Reden in fremden Sprachen enthält, und wollen hier nur darlegen, dass wir die Baur'sche Auffassung von der Glossolalie selbst, wenn wir von dem buchstäblichen Ausdrucke dieser Stelle ganz und gar absehen, schlechterdings hier nicht anwenden können. Jedenfalls wird aus dem Festberichte des Lukas das als historischer Kern übrig bleiben, dass die Jünger des Herrn in solch erhobener, tief erregter Stimmung, von dem heiligen Geiste, der sie mit seiner Vollkraft erfüllte, fortgerissen, in begeisterten Worten, welche ihnen ohne jegliches vorhergehendes Ueberlegen, auf Anregung und aus Eingebung des heiligen Geistes nur so von den Lippen strömten, in ergreifendster Weise die Grossthaten Gottes verkündet haben, dass ihr Wort in den Herzen der Hörer zündete und viele zum Anschlusse an die Gemeinde des Herrn bestimmte. Waren aber jene Leute schon gestimmt, in dieser Weise auf die Reden der Männer Gottes einzugehen? Wenn der Funke zünden soll, so muss Brennstoff vorhanden sein: wenn der Blitz einschlagen soll, so muss er angezogen werden.

Wenn wir dem Texte keine Gewalt anthun wollen, so müssen wir das, was Baur und Zeller annehmen, aber freilich als eine mythische Ausbildung, auch aufstellen: die Jünger haben in fremden Sprachen gesprochen. Diese Ansicht ist die älteste, welche es in der christlichen Kirche gibt: die Kirchenväter, welche von dem Pfingstwunder reden, haben es allesammt so verstanden. Origenes, *comm. in ep. ad Rom. ed. de la Rue III, p. 470,* Augustinus, Hieronymus, Leo, Gregor M., Chrysostomus, Gregor Nazianzenus u. A. mehr. Die Reformatoren treten auf das entschiedenste für diese traditionelle Auffassung ein, so Luther, Melanthon, Zwingli, Calvin: von späteren erwähne ich nur noch Calov, Bengel, Storr. Aus diesem Jahrhunderte nenne ich Milville, Flatt, Heydenreich, Rückert (diese drei in ihren Commentaren zu dem Korintherbriefe), Olshausen, Stier, Ewald, Bäumlein, Kling, Englmann, Meier, Thiersch, Rossteuscher, Baumgarten, Lechler, Kahnis, Schaff, Delitzsch, v. Hofmann u. A. mehr.

Man müsste fast fürchten, sich zu diesen Männern zu stellen, denn der übereifrige David Schulz hat in einem besonderen Kapitel seiner oben angeführten Schrift über die Geistesgaben (dieses Kapitel III trägt die Ueberschrift: das *γλώσσαις λαλεῖν* war kein Reden in Sprachen) nicht weniger — *horribile dictu* — als sechzehn Bedenken dagegen vorgetragen: sollte eine Sache durch einen solchen Instanzenzug nicht wirklich beseitigt sein? Meyer, welcher über die Glossolalie zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden gedacht hat, begnügt sich mit etwas weniger Gegengründen: er behauptet aber, die plötzliche Mittheilung fremder Sprachfertigkeit sei weder logisch möglich, noch psychologisch und moralisch denkbar. Da ich mich nicht mit den sechzehn Instanzen von Schulz aufhalten kann, von welchen übrigens Baur schon geurtheilt hat, dass sie von sehr verschiedenem Werthe sind, so begnüge ich mich, Meyern zu antworten. Da ich aber nicht recht weiss, was er unter logisch hier versteht und überhaupt nicht einsehe, was die Logik mit unserem Problem zu thun hat, so kann ich bloss die psychologische und moralische Denkbarkeit erörtern. Olshausen, Bäumlein u. A. haben auf den Magnetismus hingewiesen: es ist ja bekannt,

dass die magnetisirte, in magnetischem Schlafe liegende Person gar häufig die Sprache zu reden anfängt, welche die Person spricht, mit welcher sie in einem magnetischen Rapport versetzt worden ist. Das Faktum, wenn auch mehrfach angezweifelt und für nichts als einen feinen Betrug des Magnetiseurs ausgegeben, steht unzweifelhaft fest. Es ist nun gewiss Meyern zuzugeben, dass die an dem Tage der Pfingsten Redenden in den fremden Sprachen schon geredet haben, ehe diese Leute von fremden Zungen und Sprachen zu ihnen gekommen waren: es konnte also ein magnetischer Rapport zwischen den Jüngern Jesu und diesen gottesfürchtigen Männern aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, noch nicht eingetreten sein: nichtsdestoweniger aber wird man in diesem Phänomen aus dem Magnetismus doch ein Analogon erkennen dürfen. Die Jünger befanden sich auch in einer sehr erregten, auf das Höchste gespannten Gemüthsstimmung: wie Paulus uns in dem ersten Korintherbriefe die in Glossen Redenden vor die Augen malt, so haben wir uns sicher auch sie zu denken. Sie befanden sich offenbar in einem ekstatischen Zustande: die Fülle des Geistes, mit welcher sie getauft worden waren soeben, war zu mächtig, zu überwältigend gewesen, weit über alles Bitten und Verstehen hinaus, der Mund floss über von heissestem Danke, von feurigstem Lobpreise und redete Worte, nicht aus nüchterner, kalter Reflexion heraus, sondern im ungestümen Drange und der fortreissenden Begeisterung des Augenblickes. Sie wussten nicht, was sie sprachen: die Zunge redete, aber sie redete unwillkürlich, der Verstand producirte die Worte nicht und das Gedächtniss zeichnete sie nicht auf seine Tafeln. Wenn nun Personen, denen das Bewusstsein von sich selbst geschwunden ist, unwillkürlich die Sprache derer reden, mit welchen sie sich in einem magnetischen Verhältnisse befinden: warum soll bei diesen entzückten, ihrer selbst nicht mehr bewussten und mächtigen Jüngern nicht auch eine solche Erscheinung möglich sein? Was ist der magnetische Rapport? Keine leibliche Berührung, kein somatischer Contact. Jedenfalls findet hier ein psychischer Zusammenstoss statt. Die Jünger des Herrn sind versammelt, sie harren auf den heiligen Geist, der sie in Stand setzen solle, mit der Predigt des Evangeliums in Jerusalem, in Judäa, Samarien und an den Enden der Erde aufzutreten. Ihre Sinne und Gedanken sind auf dieses grosse Arbeitsfeld gerichtet: ihre Herzen brennen, in alle Welt hinauszuziehen und allen Völkern das Heil in Christo zu bringen. Fehlt es an einem Rapporte wirklich zwischen den Predigern hier und den Hörern, die erst kommen? Das Herz der Redenden wallt diesen gottesfürchtigen Männern schon längst entgegen, es hat sich ihnen bereits weit aufgethan. Doch haben wir es so nöthig, auf den Magnetismus zu rekurriren: ich glaube kaum. Etwas anders liegt viel näher. Die Ausleger dieser Stelle haben untersucht, in wie viel Sprachen denn die begeisterten Redner nach dem Berichte des Lukas überhaupt sollen gesprochen haben. Sie sind zu den allerverschiedensten Resultaten gekommen. Während Schulz behauptet, das Hellenistische sei die Muttersprache Aller gewesen, sagen Andere, wie Bleek, Meyer, dass sich auf diess Hellenistische und auf das Aramäische oder Arabische leicht diese vielen Zungen zurückführen liessen. Ich bezweifle diess; denn Lukas berichtet nicht, dass die Jünger die Sprache geredet hätten, welche diese Männer verstanden, sondern dass sie die Mundarten, die Dialekte redeten, in welchen diese Männer geboren waren. Wenn wir daher auch

annehmen können, ja wissen, dass diese Galiläer von Haus aus keine andere Sprache redeten, als die Judäer, nämlich die aramäische, so müssen wir doch behaupten, dass sie das Aramäische jetzt nicht mit galiläischem Accente, mit galiläischen Provinzialismen und dergleichen sprachen, sondern an dem Tage der Pfingsten den Juden rechte Juden wurden und zu ihnen im reinsten Jüdisch redeten. Das Verzeichniss der Mundarten bleibt desshalb doch sehr bedeutend: es werden wahrscheinlich von den Redenden hier so viele Dialekte gebraucht worden sein, als Völker in der gleichfolgenden Tafel angegeben werden. Allein jene Untersuchungen sind doch nicht ganz fruchtlos, sie constatiren, dass sich nicht so und so viele Sprachen, sondern nur so und so viele Dialekte hier unterscheiden lassen: und mehr noch, die gottesfürchtigen Männer, welche hernach redend aufgeführt werden, befanden sich in Jerusalem — ich lasse hier die Frage ganz ausser dem Spiele, ob nur temporär, zeitweilig als Besucher des Pfingstfestes oder ob ständig, continuirlich als aus den fremden Landen nach Jerusalem eingezogene Bürger —, es unterliegt auch nicht dem geringsten Zweifel, dass die Redenden, welche aus Galiläa und aus Jerusalem selbst sind, in ihrem Leben auf den Festen und auch sonst mit Landsleuten von ihnen vielfach in Berührung und Beziehung gekommen sind. In das Ohr der hier am Tage der Pfingsten Redenden sind die Laute dieser fremden Sprachen und Mundarten vielfach schon geklungen, sie haben diese Sprachen selbst noch nie geredet, aber häufig schon reden hören; sie haben auch die fremden, in diesen Dialekten redenden Leute mehr oder weniger gut verstanden, denn das Aramäische ist mit jenen Sprachen des Morgenlandes von einem Stamme entsprossen, und die griechische Sprache, welche man in Pontus und den Ländern Kleinasiens redete, sowie die lateinische Sprache, welche jene Ausländer von Rom führten, hörte man damals in allen grösseren Städten Palästina's, in Jerusalem, sowie in Kapernaum. Es hat selbst kein Bedenken, anzunehmen, dass die Redenden hier mehrfach schon in jenen Sprachen geradebrecht haben. Etwas absolut Fremdes sind demnach den Jüngern Jesu diese ἕτεραι γλῶσσαι durchaus nicht; das ist nur noch niemals geschehen, dass sie in diesen fremden Sprachen geredet haben. Diess geschieht an dem Tage der Pfingsten in einem Augenblicke, wo sie wie die Träumenden sind, denn die überschwängliche Fülle der Gnade hat ihr Selbstbewusstsein, wie ihre Selbstthätigkeit überschattet. Wem ist es noch nicht im Traume passirt, dass er, des Abends spät noch mit einer fremden Sprache lebhaft beschäftigt, des Nachts im Traume sich in lebhafter Conversation mit Männern dieser fremden Zunge befunden hat, dass er Verhandlungen, welche eine Versammlung in fremder Zunge abhielt, verständnissvoll beigewohnt hat? Ich entsinne mich wenigstens, dass mich ein Traum ein Mal in eine Sitzung des Synedriums nach Jerusalem getragen hat und ich dort die alten Herren so laut hebräisch debattiren hörte, dass ich im Stande war — der Traum hatte mich äusserst tief afficirt —, am andern Morgen, was meine Seele im Traume gehört haben wollte, zu Papier zu bringen. An dergleichen Phänomene möchte ich erinnern: ist das im Traume möglich, warum sollte das nicht auch im ekstatischen Zustande möglich sein, welcher so sehr viel innere Verwandtschaft mit jenem hat? Von dem Standpunkte der Psychologie aus wüsste ich also in der That nicht, was man gegen dieses, psychologisch so vermittelte Reden in fremden Sprachen einwenden wollte.

Kommen wir auf die andere Instanz noch zu sprechen. Moralisch soll solch ein Sprachenwunder nicht denkbar sein. Allen Respekt vor der Moral, aber ich glaube, mit diesem Sprachenwunder hat die Moral durchaus nichts zu schaffen. Vor dem Richtstuhle der Moral ist es ganz einerlei, ob ich auf dem natürlichen Wege durch's Erlernen in den Besitz einer fremden Sprache gekommen bin, oder ob mich ein glücklicher Umstand über diese Beschwerden und Kümmernisse mühseligen Erlernens hinweggetragen hat. Wenn diese Einrede Sinn haben soll, so kann sie nur sagen wollen, dass das Eingeben einer fremden Sprache in das innere, geistige Leben des Menschen gewaltsam eingreift, seine geistigen, fremde Sprachen sich aneignenden Kräfte in Ruhestand versetzt und ihm so einen Gewaltstreich spielt. Allein diese Instanz wird dadurch schon wesentlich modificirt, dass in das Geistesleben der Jünger nicht etwas absolut Neues eingreift, und vollends dadurch beseitigt, dass, wenn dieses Sprachenwunder unmoralisch ist, nothwendiger Weise auch jeder ekstatische Zustand, weil er den Menschen sich selbst entnimmt, unmoralisch sein muss, und ebenso jede Offenbarung, weil dieselbe auch den Menschen über sich hinaushebt. Unmoralisch wäre dieses Sprachenwunder einzig und allein in dem Falle, wenn es ein epideiktisches Wunder wäre, wenn es dabei auf eine leere Schaustellung abgesehen gewesen wäre; allein dem ist ja nicht so. Dass der Herr den Feigenbaum auf dem Wege nach Jerusalem verfluchte, dass er verdorrete, erscheint auf den ersten Anblick auch unbegreiflich, unsittlich, was kann der arme Feigenbaum dazu, dass der hungrige Herr vergebens an ihm eine Frucht gesucht hat? Aber dieses Wunder ist trotzdem ein sittliches Werk des Herrn in höherem Style: er sieht in diesem Feigenbaume des jüdischen Landes den Repräsentanten des jüdischen Volkes und diesem Volke, an dem die Gnade Gottes so viele Jahrhunderte und die Leutseligkeit des Herrn so manches Jahr gearbeitet hat, ohne dass es eine Frucht der Gerechtigkeit zu Stande gebracht hat, sollte dieser auf das Wort des Herrn verdorrende Feigenbaum das Gericht vor die Seele führen, das über das thörichte und hartherzige Israel in Bälde ergehen werde. Dieses Sprachenwunder mag immerhin Meyern und seinen Genossen als ein unmoralisches vorkommen, wir finden in ihm auch ein moralisches, durchaus kein epideiktisches, sondern ein im höchsten Grade bedeutsames, sinnvolles, zweckgemässes, des heiligen Geistes, der sich so offenbarte, und des Herrn, der ihn mittheilte, durchaus würdiges Wunder.

Wenn die Vertreter der mythischen Auffassung behaupten, dass dieses Sprachenwunder dem nach jüdischer Tradition bei der Gesetzgebung stattgefundenen Sprachenwunder nachgebildet sei: so kommt es uns nicht in den Sinn, Angesichts der Stellen von Philo *de decal.* § *9, Mang. II, 185,* und § *11. p. 188,* sowie *de Septen.* § *22. p. 296* leugnen zu wollen, dass jene, auch von Rabbinen vielfach besprochene Sage, dass die Stimme Gottes bei der Promulgation des Dekaloges sich in siebenzig Sprachen gespalten habe, schon zu den Zeiten der Apostel bekannt gewesen sei. Aber wir stellen auf das entschiedenste in Abrede, dass dieser Mythus der Mutterschoss dieses Pfingstwunders ist. Was will jene spätgeborene Sage unter Israel? Sie will offenbar darstellen, dass das Gesetz nicht bloss für Israel, sondern für alle Völker der Erde von Gott bestimmt ist, die Universalität, die Oekumenicität des Gesetzes wird in dieser Weise symbolisch festgesetzt. Dass die Offenbarung Gottes in Christo Jesu für alle Völker der

Erde sei, stand den Jüngern des Herrn schon längst fest, das brauchten sie nicht erst in dunklem Symbole abzubilden, das hatte ihr Herr bereits mit klaren Worten ausgesagt. Die Symbolisirung dieser Wahrheit wäre nach diesem nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt in der christlichen Erkenntniss gewesen. Nichtsdestoweniger behaupten auch wir, dass dieses Sprachenwunder auf das deutlichste darlegt, dass das Evangelium von Christo in allen Zungen und Sprachen in der Welt gepredigt werden soll. Der universelle Beruf des Christenthums tritt hier darin klar heraus, dass gottesfürchtige Männer aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, zusammenströmen zur Predigt des Wortes Gottes und dass das Wort Gottes nicht bloss in ihren Sprachen an sie ergeht, sondern die Zuhörer auch in ihm die Muttersprache erkennen, in welcher sie geboren sind. Das Evangelium von Christo, welches von der Liebe Gottes des Vaters handelt, ist die Muttersprache der Menschheit: es findet eine hell wiederklingende Saite in dem Menschenherzen, es erweckt in ihm süsse Erinnerungen wie aus den seligen Kindertagen, es schafft eine Befriedigung, ein seliges Genügen. Das Christenthum sammelt die zerstreuten, in alle Welt versprengten Kinder Gottes in ein Haus, indem es das Wort führt, das alle Herzen ergreift und überwältigt, die Sprache redet, welche wie die Heimathssprache unwillkürlich allgemein verstanden wird und anspricht. Die Sünde hat die Menschheit getheilt und die Verschiedenheit der Sprachen ist ja ein ganz besonderes Hemmniss, dass sie sich wieder zusammenfinden; das Christenthum bringt die Geschiedenen wieder zusammen und verbindet sie in der Einigkeit des Glaubens. Grotius sagt: *poena linguarum dispersit homines, Gen. 10, donum linguarum dispersos in unum populum recollegit.* Den Aposteln, welchen das Herz bange werden musste, wenn sie hinaus auf das grosse Arbeitsfeld sahen und sie der vielen Sprachen gedachten, in welchen zu den vielen Völkern der Erde geredet werden müsse, gab dieses Wunder die Versicherung, dass Gott ihnen das Band der Zunge lösen und ihnen nach dem Reichthum seiner Gnade geben werde, schnell dieser fremden Sprachen Meister zu werden: wie sie in diesem Zeichen zugleich die von der katholischen Kirche viel zu wenig beachtete Anweisung empfingen, dass Gott nicht in einer Sprache, sondern in all den verschiedenen Sprachen auf Erden wolle gepriesen und angebetet sein. Gregor der Grosse fragt ganz richtig: *quid igitur hoc miraculo designans, nisi quod sancta ecclesia, eodem spiritu repleto, omnium gentium erat voce locutura.* Chrysostomus findet in dieser Sprachfertigkeit das Verheissungsvolle, *ὅτι πάντων τούτων* (sc. *ἔϑνων*) *κρατήσουσι.* So soll die Sprachengabe den Jüngern und den gottesfürchtigen Männern aus allerlei Volk Zeichen und Zeugniss sein, dass das Evangelium für alle Völker der Erde von Gott bestimmt ist, dass alle Sprachen und Zungen ihm dienen sollen, dass es den Verkündigern des Wortes nicht schwer fallen wird, in fremden Sprachen zu reden und dass die, welche ihr Wort hören, auch von dem Worte tief bewegt werden sollen. Es erübrigt uns jetzt, auf einzelne Nebenpunkte noch einzugehen. Wie stellt sich diese Glossolalie zu den anderen glossolaletischen Erscheinungen? das ist die erste Frage. Man hat, wie Overbeck in seinem Excurse zu 2, 1—13 ganz richtig angibt, eine dreifache Antwort hierauf gegeben. Die Einen sagen: diese Pfingstglossolalie wiederholt sich einfach in den anderen glossolaletischen Vorkommnissen: das Zungenreden ist ein Reden in fremden Sprachen zu aller Zeit und an jedem Orte gewesen. Diese Ansicht ist

nachweislich die älteste: die Kirchenväter stehen hier auf einem Haufen und von den Neueren Storr, Flatt, Heydenreich, Rückert, Fritzsche zu Marc. 16, 17, Bäumlein, Kling, Ebrard, Englmann, Frohschammer, Maier. Allein Bleek, Baur, Schulz, de Wette, Zeller u. A. haben vollständig recht, wenn sie in dem ersten Korintherbriefe kein solches Reden in fremden Sprachen anerkennen. Wie jene die pfingstliche Glossolalie massgebend sein lassen für die gesammte Glossolalie, so sagen Andere umgekehrt, dass die Glossolalie in der Gemeinde zu Korinth über das Wesen der Glossolalie allein Licht verbreite. Lukas berichte in der Apostelgeschichte aus vergangenen Zeiten auf Grund der Tradition, welche möglicher Weise mit allerlei Schnörkeln ausgeschmückt sein könne, Paulus dagegen rede von diesem Phänomen aus der Gegenwart, aus eigner Anschauung, aus eigenster Erfahrung und Uebung. So Baur, Zeller, Bleek, Schulz, Wieseler, Overbeck. Sonach wird das Zungenreden als ein begeistertes Jauchzen, als ein durch den Geist ohne unseres Geistes Zuthun in uns gewirktes Loben und Preisen Gottes betrachtet, und der Bericht hier in der Apostelgeschichte muss es sich gefallen lassen, entweder über diesen Leisten gezogen oder als in der Hauptsache nicht ganz richtig verworfen zu werden. Eine dritte Antwort ist noch möglich. Man gibt jedem Schriftsteller, jedem Berichte seine Ehre. Paulus hat in seinem Korintherbriefe die Glossolalie, wie sie dort vorkam, ganz wahrheitsgetreu gezeichnet und ebenso hat Lukas jenes Pfingstphänomen ganz richtig dargestellt. Die glossolaletischen Erscheinungen waren verschieden: hier in Jerusalem, wie dort in Korinth befanden sich die Glossolaleten in einer sehr gehobenen, tief erregten und bewegten Stimmung, von Reflexion, von eigenem Wollen war bei ihnen keine Rede mehr, sie boten sich dem heiligen Geiste, der mit Macht über sie gekommen war, als bewusstlose, willenlose Werkzeuge dar: sie waren gleichsam nur das Instrument, nur die Lyra, nur die Posaune und der heilige Geist war es, der in die Saiten griff, der in die Posaune stiess. Dort zu Korinth flossen nicht von den Lippen der Zungenredner Worte oder gar Reden in fremden Sprachen, hier nur zu Jerusalem fand dieses statt. So Olshausen, Ebrard, Ewald, Rossteuscher, Thiersch u. A. Ich glaube nicht, dass man ein Recht hat, mit Olshausen zu sagen, das Reden in fremden Sprachen sei die höchste Stufe der Glossolalie, oder mit Ebrard zu behaupten, dass sich diese Glossolalie in der korinthischen Gemeinde schon in einer Art von Verfall darstelle, und bezweifle auch, ob man mit Ewald des Vergleiches sich bedienen kann, wie der erste Donnerschlag sich von dem darauf folgenden Grollen unterscheide, so dieses erste Zungenreden zu Jerusalem von jenem späteren zu Korinth: ich meine, dass uns hier Zurückhaltung jeglichen Urtheiles geziemt, da man nach solchen Aeusserlichkeiten doch die Höhe der Begeisterung nie bemessen kann. Ich wage es wenigstens nicht, den höheren oder geringeren Grad des Waltens des heiligen Geistes hier zu erforschen und finde kein Bedenken, die beiden verschiedenen Erscheinungsformen der Glossolalie auf eine und dieselbe Stufe zu ordnen. Man wolle nicht übersehen, dass ich nur von der pfingstlichen Erscheinung der Glossolalie im Verhältnisse zu dem Phänomen in Korinth gesprochen habe: absichtlich habe ich mich nicht des Ausdruckes: die Glossolalie der Apostelgeschichte bedient. Es will mir nämlich dünken, dass man durchaus kein Recht dazu hat, die in der Apostelgeschichte noch erwähnten Glossolalien mit dieser Pfingsterscheinung zu

combiniren und jene wie diese für eine und dieselbe Form derselben auszugeben, was Bleek, Schulz, Meyer u. A. mehr thun. Nur in dieser Stelle spricht Lukas von einem *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν,* in jenen beiden andern Stellen fehlt, was ein gewissenhafter Exeget doch nicht übersehen sollte, regelmässig das bezeichnende Wörtlein: *ἑτέραις*. Ich halte das für höchst bedeutsam und diess um so mehr, als die Glossolalie in der Gestalt, wie sie in der Gemeinde zu Korinth im Schwange war, dem Lukas, einem Freunde und Gefährten des Paulus, schwerlich unbekannt geblieben sein kann, und finde desshalb das Zungenreden der Leute im Hause des Cornelius, sowie der Johannesjünger zu Ephesus mit dem Zungenreden, wie es in Korinth war, identisch. Während die von dem Geiste überwältigten und übernommenen Jünger an dem Tage der Pfingsten in ihrer Entzückung in fremden Sprachen die Grossthaten Gottes verkündeten, jauchzten und dankten diese gläubig gewordenen Seelen Gott wie diese ersten Glossolaleten in einem unzurechnungsfähigen Zustande mit ihrer Zunge als blossem Organe des Geistes Gottes, aber nicht in fremden Sprachen. Man kann hiergegen einwenden, dass Petrus 10, 47 bekennt von Cornelius und seinen Leuten: *οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον καθὼς καὶ ἡμεῖς*: aber diese Worte beweisen doch nicht, dass hier in fremden Sprachen geredet worden ist, sie sagen nur, dass jene den Geist unter solchen Zeichen empfangen haben, wie sie, die an dem Tage der Pfingsten Getauften; diess war aber schon der Fall, wenn überhaupt die Geistesmittheilung durch solch ein hochbegeistertes Lobpreisen Gottes sich kundgegeben hatte.

Die zweite Frage ist, ob dieses Sprachenwunder den Jüngern jene fremden Sprachen zum bleibenden Besitze mittheilte, oder ob sie nur dieses eine Mal auf vorübergehende Weise diese fremden Sprachen redeten. Die Kirchenväter denken sich die Sache so, dass durch dieses Pfingstwunder die Sprachfertigkeit in den betreffenden Zungen den Jüngern mitgetheilt wurde: Origenes ist meines Wissens der erste, welcher sich hierfür ausspricht. Er sagt in der oben schon angezogenen Stelle aus seinem Commentare zum Römerbriefe: *arbitror diversis quidem gentibus inde eum (sc. apostolum) affectum esse debitorem, quod omnium gentium linguis eloqui accepit per gratiam spiritus sancti, sicut et ipse dicit: omnium vestrum magis linguis loquor. (1 Cor. 14, 18.)* Diese Ansicht aber, welche an und für sich schon um desswillen unhaltbar ist, weil etwas, was mir in ekstatischem Zustande möglich gewesen ist, nicht auch in dem gewöhnlichen Zustande mir möglich ist, verträgt sich nicht mit dem Berichte der Apostelgeschichte, sowie mit den durchaus glaubwürdigen Angaben der ältesteu Kirchengeschichtsschreiber (Papias bei Eusebius *h. eccl. 13, 39.* cf. Irenaeus 3, 1). Nach Act. 14, 11 verstand weder Paulus noch Barnabas das Lykaonische und Hermeneuten begleiteten einen Petrus auf seinen Missionsreisen, welche seine Worte in die Sprache seiner Zuhörer übertrugen. Nur momentan, nur dieses eine Mal, wie es scheint, sprachen die Jünger des Herrn in fremden Sprachen in ihrer Begeisterung; so die neueren Ausleger, welche die Glossolalie an dem Pfingsttage wie wir als ein Reden in fremden Dialekten und Sprachen auffassen.

In fremden Zungen aber sprachen die Gläubigen, *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.* Heinrichs und Kühnöl nehmen *καθὼς* nicht richtig: es heisst nicht *in quantum, quatenus, propterea quod, siquidem, nam* u. s. w.; es ist aber auch nicht mit Meyer zu fassen, in welcher Weise,

d. h. in welcher Sprache: sondern mit de Wette, Overbeck im Sinne von: nach Massgabe dessen, das ihnen der Geist zu reden verlieh: es bezieht sich nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt ihrer Aussprache. So wenig als sie sich die Sprachen aussuchten, in welchen sie reden wollten: so wenig bestimmten sie den Gegenstand, den Inhalt ihrer Reden: der heilige Geist, welcher sie mit neuen Zungen reden liess, gab ihnen auch ein, was sie darin reden sollten. Nach Schulz' Untersuchungen heisst ἀποφθέγγεσθαι eigentlich austönen, hervorklingen lassen, da, wo es inhaltsschwere, feierlich deklamatorisch vorgetragene Aussprüche gilt, die eben davon *Apophthegmata* heissen. Solche sind die Sentenzen in Christi Bergpredigt, in den Reden des Petrus und Paulus (Apostelgesch. 2, 14 ff. und 26, 25), deren Vortragsweise selbst durch den Ausdruck ἀποφθέγγεσθαι näher bezeichnet ist. Kypke sagt noch schärfer: *emphatica vox est, ἀποφθέγγεσθαι, notans effari, effata proferre, oraculorum instar aliquid eloqui. in primis vox de oraculis et vatibus gentilium occurrit, futura praedicentibus et agenda praescribentibus.* Vgl. noch Hesek. 13, 9. 19. Zach. 10, 2. Mich. 5, 12. 1 Chron. 25, 1.

V. 5. Es waren aber Juden zu Jerusalem wohnend, die waren gottesfürchtige Männer aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist.

Die natürlichen Erklärer suchen diesen Vers für sich auszubeuten: Stolz, Paulus, Heinrichs rufen verwundert: wie konnte man nur in dem Reden in fremden Sprachen ein Wunder finden! Man ist blind gewesen! Lukas sagt ja gar nicht, dass die versammelten Jünger in fremden Zungen geredet haben: er sagt nur, an dem Orte, da sie den heiligen Geist empfingen, sei in fremden Sprachen geredet worden, und wer dort so redete, das erklärt er jetzt. Alles ging also mit natürlichen Dingen zu: die gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk, die zu den Geistgetauften kamen, sprachen in diesen fremden Sprachen, welche aber ihre Muttersprachen waren, ihre Verwunderung aus. „*Neque id secus, quam par erat*,. sagt Heinrichs, *nam ex pluribus nationibus diverse loquentibus intererant isti coetui homines, qui Galilaeorum sectae vel antea iam iuncti fuerant vel, insignioris phaenomeni maiestate allecti, iis se aggregaverant. Hierosolymis enim degunt (degebant) homines ex qualibet terrarum natione.*“ Wie man doch so blind wird, wenn man die Wunder Gottes nicht erkennen will: hören wir doch nur diese Leute selbst reden: sie sind Juden, wie Lukas berichtet, und sie verwundern sich, dass diese Galiläer da vor ihren Ohren in fremden Sprachen reden. Nicht das Vorhergehende soll hier natürlich erklärt werden, sondern Lukas will nun erzählen, welchen Eindruck dieses ganz ausserordentliche Ereigniss machte. Die folgenden Verse leitet dieser Satz ein: er signalisirt die Männer, welche sofort auftreten und reden. Nicht ohne Absicht steht hier: ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι. Das Zeitwort κατοικεῖν kann, das möchte ich nicht mit Meyer und Overbeck in Abrede stellen, auch ein zeitweiliges Wohnen an einem Orte ausdrücken: dass hier aber nicht an temporäre Bewohner Jerusalems, was Grotius, Kühnöl, Olshausen u. A. meinen, sondern an solche zu denken ist, welche, nachdem sie auswärts gewohnt hatten, zu Jerusalem endlich ihren bleibenden Wohnsitz aufgeschlagen hatten, was Chrysostomus schon angenommen hat, geht aus der periphrastischen Conjugation hervor. Nach Jerusalem sehnte sich das Herz aller gottesfürchtigen Juden, mochten sie noch so weit

davon entfernt sein: ein Hochgenuss war es den Juden in der entferntesten Diaspora, dann und wann zu den Festen hinaufzuziehen, auch das Pfingstfest sah viele Fremdlinge in der heiligen Stadt; wer es nur irgend konnte, machte es möglich, dass er in höherem Alter in das heilige Land zurückwanderte und in Jerusalem wohnte, in dem Lande der Väter wollten sie zu ihren Vätern gesammelt werden, in der Nähe der heiligen Stadt wollten sie schlafen bis auf den grossen Tag der Zukunft, welcher ja von Jerusalem aus aufgehen sollte. Jetzt noch, obgleich fast zwei Jahrtausende vergangen sind, dass Jerusalem zerstört ward, ist diese Sehnsucht der Kinder Israel nach dem heiligen Lande und vor allen Dingen nach Jerusalem noch nicht erloschen: Jahr aus Jahr ein ziehen betagte Israeliten dorthin, um dort die letzten Tage ihres Lebens zuzubringen. Diese in Jerusalem festangesiedelten Juden heissen *ἄνδρες εὐλαβεῖς* und Chrysostomus bemerkt sehr fein: *τὸ κατοικεῖν εὐλαβείας ἦν σημεῖον· πῶς; ἀπὸ τοσούτων γὰρ ἔθνων ὄντες καὶ πατρίδος ἀφέντες — ᾤκουν ἐκεῖ.* Es ist in der That so, *ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν* waren diese Juden. Sie waren, wenn auch noch so lange in Jerusalem sesshaft, dass sie sich das judäische Sprachidiom, den Dialekt Jerusalems, vollständig angeeignet hatten, doch nicht in jener Stadt geboren, sondern im Auslande: aus allerlei Volk, sagt Luther, waren sie, er legt damit das *παντὸς ἔθνους*, welches wörtlich sagt „von jedem Volke" ganz richtig aus. Die Kirchenväter haben schon erkannt, dass *παντός* hier nicht zu pressen ist, dass es hyperbolisch nach der naiven Anschauungsweise des Volkes steht. Ebenso ist auch *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* als Ausdruck aus dem Volksmunde anzusehen, der hier zur Erhöhung der Feierlichkeit gesetzt ist. *Hoc ad augendam rei magnitudinem valet,* sagt Calvin ganz gut. Die Liebe zu dem Gotte, welcher Jerusalem zu seiner heiligen Stadt erwählt hat, hatte diese gottesfürchtigen Männer aus fernen Landen dorthin gezogen: wenn einige Ausleger sagen, dass die Hoffnung auf den Messias, die Erwartung seiner baldigen Ankunft sie dazu veranlasst habe, so bietet unser Text dazu keinen Grund. Es ist eine blosse Vermuthung: nur das Eine steht fest, ein religiöses Interesse, ein Herzensbedürfniss hatte sie hierher geführt.

V. 6. Da nun diese Stimme geschah, kam die Menge zusammen und wurde verstürzt; denn es hörte ein jeglicher, dass sie mit seiner Sprache redeten.

Wieseler hat sich zuletzt (Studien und Kritiken 1860, 119) entschlossen, den diesen Vers eröffnenden Genitivus *γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης* als eine blosse Zeitbestimmung zu nehmen; allein diese Auskunft ist nicht gestattet. Die Aussage *συνῆλθε τὸ πλῆθος* soll näher motivirt werden. Die Menge der ebengenannten gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk, welche sich uns sofort nach ihren verschiedenen Vaterländern selbst vorstellen, kam zusammen in Folge, auf Grund dessen, dass diese *φωνή* geschah. Calvin fasst *φωνή* = *φήμη*, er sagt nämlich: *vulgato hoc rumore. graece quidem ita Lucas dicit: facta hoc voce: sed intelligit, sparsam fuisse famam, qua factum est, ut multi simul confluerent. nam si alius post alium diverso loco et tempore loquentes audisset diversis linguis apostolos, non ita illustre fuisset miraculum.* In dieser Auffassung war ihm aber schon Erasmus vorausgegangen, ihm folgten Beza, Castalio, Vatablus, Grotius, Heumann, Schulthess u. A. Allein diese Auffassung von *φωνή* ist wider den Sprachgebrauch, diess Wort bedeutet nie *fama, rumor.* Das Nächstliegende ist

es sicherlich, mit Kühnöl, Heinrichs, Bleek, Schulz, Wieseler diese *φωνή* auf die Rede der Glossolaleten zu beziehen: allein hiergegen erheben sich sprachliche und sachliche Bedenken. Eines Theils würde man, was Meyer und de Wette schon erinnern, den Plural erwarten, denn nicht eine Stimme erschallte, sondern alle Gläubigen sprachen ja, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen, und zum Andern kann man sich nicht ohne Schwierigkeit denken, wie diese in einem Hause lautwerdenden Stimmen wie Posaunentöne das Volk an diese heilige Stätte riefen. Hätten die Jünger des Herrn sich in einer der vielen Tempelhallen versammelt, so wäre es möglich gewesen, dass in dieser Stunde, die dem Gebete geweiht war, eine ganze Menge von den Tempelhöfen in die offenen Hallen eindrang, weil sie aus ihr ein gewaltiges Loben und Preisen Gottes herausschallen hörte: aber ein Haus in Jerusalem und möglicher Weise ein *ὑπερῷον*, ein Söller, 1, 13, war der Versammlungsort; Paulus vergleicht allerdings 1 Cor. 14, 8 die Zungensprache mit einer *σάλπιγξ*, aber das *tertium comparationis* ist dort nicht der schmetternde, der weithin schallende Ton dieses Instrumentes. Es widerstrebt dem Gefühle, sich die Zungenredner als Schreier, als Posaunenbläser zu denken. Es ist nun noch die Möglichkeit, diese *φωνή* auf das in V. 2 erwähnte *ἦχος* zu beziehen. Neander nimmt den von ihm ersonnenen Erdstoss noch zu Hülfe, Lange nach seiner Weise eine Mitleidenschaft der Empfänglichen: unser Text sagte oben, dass auf ein Mal ein Gebrause, ein Getöse vom Himmel her entstanden sei und das ganze Haus erfüllt habe, da sie versammelt sassen: es wird nichts im Wege liegen, anzunehmen, dass jenes Getöse sich weiter fortgepflanzt habe, dass es, wie es von dem Zimmer aus das ganze Haus durchdrang, so von dem Hause aus auf die Strasse hinausdrang. So Wolf, Meyer, de Wette. Diese aus dem Gotteshause der Pfingstgemeinde herausschallende *φωνή* war gleichsam der helle Glockenklang, der die gottesfürchtigen Männer von der Strasse — sie mögen wohl auf dem Wege nach dem Tempel, um dort zu beten, begriffen gewesen sein — in dieses neue Heiligthum berief. Sie folgten verwundert dem Schalle, dem eigenthümlichen, geheimnissvollen Brausen und ihre Verwunderung stieg von Schritt zu Schritt, sie erreichte den höchsten Grad, da sie drin in dem Saale die Jünger des Herrn mit neuen Zungen reden hörten: davon, dass die feurigen Erscheinungen auf den Häuptern derselben noch fortgedauert und von diesen Leuten gesehen worden seien, weiss der Text nichts. Eine ganze Menge strömte zusammen und diese Menge ergriff ein einziges Gefühl; sie wussten Alle nicht, was sie denken, was sie dazu sagen sollten. Sie geriethen in Verwirrung, wurden verstürzt, *συγχύνειν* wird hier als Vorstufe zu *ἐξίσταντο — καὶ ἐθαύμαζον* des folgenden Verses zu nehmen sein. Sie wollten sich klar werden, was hier vorgehe, und je mehr sie in's Klare zu kommen trachteten, desto unklarer ward es ihnen, desto mehr verwirrten sich ihre Gedanken. Wer diese Männer waren, die da redeten, wussten sie oder brachten sie bald von solchen unter ihnen, die diese Begeisterten kannten, in Erfahrung: Galiläer waren es und dennoch hörten sie nicht diese feurigen Redner in galiläischer Zunge reden. Eine Menge von Zungen ward hier geredet, keiner von den Zuhörern verstand, geschweige dass er selbst hätte reden können, diese Fülle von Sprachen. Der Eine hörte diese Galiläer reden in seiner parthischen, der Andere in seiner medischen, der Dritte in seiner elamitischen Muttersprache u. s. w., der Eine theilte dem

Anderen mit, welche Sprache er aus diesem Sprachenmancherlei heraus verstand, und was er aus der Predigt in dieser seiner heimischen Sprache vernahm. Und je mehr diese Männer ihre Wahrnehmungen mit einander austauschten, desto höher stieg ihre Verwirrung. Keiner unter ihnen, keiner unter dieser grossen Menge, welche nicht nach Hunderten, sondern nach Tausenden zählte, war da, welcher nicht in seiner Muttersprache diese gottbegnadeten Galiläer reden hörte. *ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν*. Meyer merkt zu diesem *διαλέκτῳ* an: ist hier nicht Nationalsprache zu nehmen, sondern Mundart; es ist absichtlich gewählt, weil die hinzugekommenen Ausländer nicht lauter verschiedene Sprachen, sondern zum Theil nur verschiedene Dialekte derselben Sprache redeten. So z. B. redeten die Asiaten, Phrygier und Pamphylier Griechisch, aber in abweichenden Idiomen; die Parther, Meder und Elamiter Persisch, aber ebenfalls in besonderen Dialekten. Demnach redeten die Begeisterten in den besonderen Landesdialekten der *ἑτερῶν γλωσσῶν*." Man weiss nicht recht, was Meyer mit dieser Anmerkung sagen will: ist es seine Absicht, zu sagen, die Redner sprachen in keiner reinen Sprache, sie redeten wohl griechisch, aber kein Schriftgriechisch, sondern ein Vulgärgriechisch: denn wenn z. B. die Asiaten griechisch und die Parther persisch redeten, so redeten jedenfalls diese Galiläer nicht bloss in verschiedenen Dialekten, Mundarten, sondern in der That in verschiedenen Sprachen. Overbeck geht umgekehrt wieder zu weit, wenn er *διάλεκτος* hier — Sprache im specifischen Sinne fasst. In der Apostelgeschichte heisst mehrfach das Aramäische, welches in den Tagen der Apostel die Landessprache in Palästina war, *διάλεκτος ἑβραΐς*, 21, 40 und 22, 2: 26, 14 ist wohl auch so zu verstehen, doch kann möglicher Weise *διάλεκτος* 1, 19 in dem Sinne von Mundart gemeint sein. Es ist jedenfalls das Richtigste, *διάλεκτος* hier nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem es bei Grammatikern gebräuchlich ist, sondern in dem, wie es in dem gewöhnlichen Leben in Uebung ist. Da wird nicht wissenschaftlich streng zwischen Sprache und Mundart unterschieden: und so nehme ich diess Wort hier.

V. 7. Sie entsetzten sich aber Alle und verwunderten sich und sprachen unter einander: siehe, sind nicht alle diese, die da reden, aus Galiläa?

Die Verwirrung legt sich bald und Staunen tritt an ihre Stelle, staunendes Entsetzen und dieses geht schliesslich in ein *θαυμάζειν* über, und als *θαυμάζοντες* reden sie nun unter einander. Das Entsetzen hat kein Wort, es ist sprachlos: die Verwirrung findet wohl Worte, aber diese Worte sind verwirrt: diese Männer reden und zwar reden sie in hohem Grade klar und verständig. Sie fragen sich: *οὐκ, ἰδού, πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι*; das *ἰδού* ist, wie Meyer will, in Kommata zu setzen. Für Galiläer erklären diese gottesfürchtigen Männer die Redner sammt und sonders. Was wollen sie damit sagen? Soll es heissen, sie sind Idioten, ungebildete Menschen? Calvin scheint, diess schon geglaubt zu haben; er sagt wenigstens: *duo notat Lucas, quae auditoribus admirationem fecerunt: quod apostoli rudes prius idiotae, nati in contempto angulo, magnifice tamen de rebus divinis et coelesti sapientia dissererent. alterum quod novis linguis subito essent donati.* Ihm folgen Grotius, Herder, Heinrichs, Bleek, Olshausen, Schulz, Rossteuscher u. A. Andere fassen *Γαλιλαῖοι* als Bezeichnung der Christen, so Reland, Scholz, Eichhorn und

Kühnöl. Aber keines von beiden ist richtig: Γαλιλαῖοι steht hier im Gegensatze zu Parthern, Medern, Elamitern u. s. w.: d. h. es bezeichnet diese Redenden nach ihrem Vaterlande. Woher aber wussten diese Leute, dass jene sammt und sonders geborene Galiläer seien? Bengel antwortet treffend nach meinem Urtheile: *Galilaeos esse, norant ex eo, quod erant discipuli Jesu.* Uebrigens wäre es voreilig, aus diesem Worte schliessen zu wollen, dass unter den dort Redenden gar kein geborener Judäer sich befunden habe: es ist nicht ein Mal mit Gewissheit zu behaupten, dass alle zwölf Apostel aus Galiläa stammten. Das Eine wird aber wohl feststehen, dass wirklich die Mehrzahl der geistbegabten Jünger des Herrn geborene Galiläer waren.

V. 8. Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, darinnen wir geboren sind.

Luther übersetzt nicht wörtlich genau: im Urtext steht ein unvollendeter Satz; er lautet nämlich nur: καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν. Bengel bemerkt schon sehr richtig: *Periodus concluditur v. 11. nam illud: quomodo nos audimus, unusquisque lingua nostra, in qua nati sumus: per se abrupte tonans, coll. v. 6, post longam parenthesin, qua oratio decore suspenditur, reassumitur his verbis: audimus eos loquentes etc. admirationi eximie congruit sermo.* Die Reassumtion ist aber nicht ganz correkt: es hätte eigentlich im V. 11 nur lauten dürfen: λαλούντων αὐτῶν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. Allein da der Völkerkatalog, welcher das in ἡμεῖς einfach vorgeführte Subjekt nach seinem ganzen Inhalt aus einander breitet, etwas sehr umfangreich geworden ist, so wird V. 11 in freier Weise verfahren. Diese gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk wundern sich aber nicht darüber, dass diese Galiläer in ihren Sprachen, welche als profane nicht in dem Gottesdienste der Juden gebraucht wurden — was übrigens nicht ganz richtig ist, denn z. B. in Aegypten war die griechische Sprache die heilige, gottesdienstliche Sprache der dort lebenden Juden — Gott loben und preisen, was Kühnöl meint, denn in diesem Falle dürften sie die Redner nicht Galiläer nennen, was ja ihr Befremden darüber ausspricht, dass sie die geistgetauften Redner nicht in der galiläischen Mundart vernehmen. Die galiläische Mundart war aber auch weder tempel- noch synagogenfähig. Wie (πῶς) diese Männer aus Galiläa in Besitz dieser fremden Zungen gelangt sind, ist ihnen unbegreiflich: ihre Verwunderung bezieht sich ganz naturgemäss auf die Form und noch nicht auf den Inhalt dieser Geistesreden.

V. 9. Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien, und in Judäa und Kappadocien, Pontus und Asien.

Diess ist nur erst ein Stück dieser neutestamentlichen, pfingstlichen Völkertafel, welche den Gegensatz zu der alttestamentlichen bildet. Dort veranschaulicht die Völkertafel die immer weitere Verbreitung des menschlichen Geschlechtes, das immer weiterschreitende Auseinanderkommen, die zunehmende Entfremdung unter einander, die wachsende Akklimatisirung auf der Erde, die Verweltlichung, die Gottentfremdung: diese Völkertafel dagegen zeigt die Sammlung der Zerstreuten, die Wiedervereinigung der Getrennten, das gegenseitige Sichwiederfinden im Glauben durch das Wort Gottes. Man hat vielfach in diesem Kataloge ein Programm der apostolischen Missionsthätigkeit gefunden. Wie man behauptet hat, dass die

Apostel durch die fremde Zunge, welche ihnen an dem Tage der Pfingsten verliehen wurde, seien bedeutet worden, zu welchem Volke hin sie ihre Schritte richten sollten; so sagte man, dass in der Reihenfolge, in welcher hier die Völker auf Erden seien aufgeführt, die Missionsarbeit unter ihnen habe vorgenommen werden sollen oder vorgenommen worden sei. Man sah also in diesem Kataloge entweder ein *vaticinium ante* oder ein *vaticinium post eventum:* ich halte dieses für nichts als eine Spielerei, die man mit dem Heiligen treibt. Uebrigens sträubt sich das Verzeichniss selbst gegen solch eine Anschauung: nach dem ausdrücklichen Befehle des Herrn sollte alle Arbeit seiner Jünger von Jerusalem und Judäa ausgehen: hier stehen aber diese Judäer, welche zu allerst zu dem grossen Abendmahle zu laden sind, nicht im Anfang, sondern erst in der Mitte ungefähr. Wir schreiben keine biblische Geographie und so verzichten wir darauf, die einzelnen Völkerschaften hier näher nach ihren Grenzen zu umschreiben: wer sich hierüber genauer unterrichten will, den verweisen wir auf die betreffenden Artikel in Winer's vortrefflichem Reallexicon und auf die Schriften von Mannert und Forbiger über die alte Geographie: wer aber selbst aus den Quellen forschen will, dem ist vor allen Dingen ein genaues Studium der betreffenden Passagen in *Plinius hist. nat.* und in Strabo anzuempfehlen. Wir begnügen uns mit den allernothwendigsten Erläuterungen. Das Völkerverzeichniss hebt mit den Völkern des Ostens an und es beginnt hier mit dem Volke, welches damals das bedeutendste und mächtigste war, seine Grenzen weit vorgeschoben hatte und mit dem römischen Reiche viel im Streite lag, mit den Parthern. Unter den Parthern hier wird man aber nicht an alle Angehörige dieses grossen Reiches denken dürfen, sondern nur an die Bewohner der Heimath dieses Volkes, d. h. also an solche, welche in jener Landschaft wohnten, welche Plinius 6, 29 so umgrenzt: *habet Parthia ab ortu Arios, a meridie Carmaniam et Arianos, ab occasu Pratitas Medos, a septentrione Hyrcanos, undique desertis cincta.* Neben die Parther sind die Meder gestellt und neben diese die Elamiter. Diese *οἱ Ἐλαμῖται* heissen bei den Griechen nie so, sondern stets *Ἐλυμαῖοι*: sie kommen aber in dem Alten Testamente schon unter diesem Namen vor, häufig in Verbindung mit den Medern, so Jesaj. 21, 2. Jerem. 25, 25. Nach Ptolemaeus 31, 11, 1 wohnten dieselben südlich von den Medern an dem persischen Meerbusen. Winer aber ist der Ansicht, dass wir hier an elymäische Stämme zu denken hätten, welche nach Strabo 11, 522, 524. 15, 732. 16, 744 nördlich auf den medischen Bergen und Bergabhängen, selbst an dem Orontes in der Nähe des kaspischen Meeres sich angesiedelt und als glückliche Krieger bezw. auch als Räuber die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten. Jetzt führt uns das Verzeichniss einen Schritt dem heiligen Lande näher: es geht zu denen über, welche in Mesopotamien ihre Heimath hatten, und trägt uns auf ein Mal über die Wüste herüber, ohne Syrien zu berühren, nach Judäa. Diess hat die Ausleger vielfach in das höchste Erstaunen versetzt: bedenken wir doch, diese Männer, deren Geburtsland die Landschaft Judäa ist, verwundern sich, dass diese Galiläer judäisch sprechen. Was ist da zu verwundern? hat man alles Ernstes gefragt und hat sich durch allerlei Conjekturen helfen wollen. So schlägt Erasmus Schmid vor, hier *Ἰνδίαν* zu lesen, Hemsterhuis und Valckenaer schreiben *Βιθυνίαν*, Kaspar Barth bleibt in der Nähe und setzt *Ἰδουμαίαν*: Tertullianus *c. Judaeos 1, 5* und Augustinus

contr. Manich. c. 9 lasen *Armeniam,* ob nach eigenem Ermessen oder nach Handschriften, lässt sich nicht mehr ermitteln. Heinrichs lässt Lukas *in fluxu orationis* dieses Land ganz ungehörig einfügen: Olshausen verzweifelt an jeder vernünftigen Erklärung und meint Lukas — als ob Lukas dieses Verzeichniss erst angefertigt hätte — habe von seinem römischen Standpunkte aus und in Rücksicht auf seine römischen Leser Judäa hier eingerückt. Der alte Beda sagt bereits: *Judaeam hoc loco non totam gentem, sed partem illius, hoc est tribum Juda et Beniamin significat, ad distinctionem videlicet, Samariae, Galilaeae, Decapoleos et aliarum in eadem provincia regionum, quae licet omnes una lingua loquerentur hebraea, domesticam tamen singulae dicendi speciem habuere distinctam. unde et Petrus in Domini passione, quod Galilaeus sit, loquela sua proditur.* So richtig auch Salmasius, Bengel, welcher noch sinnig hinzufügt: *sic etiam indigenis dabatur miraculum.* Meyer u. A. Diese Galiläer sprachen vor den Ohren der erstaunten Männer aus Jerusalem und Judäa nicht mehr das Aramäische mit ihrer galiläischen Färbung, sondern gerade in der Weise, wie dasselbe in Jerusalem heimisch war.

Von Jerusalem oder Judäa aus macht der Katalog einen ausserordentlichen Sprung nach Norden hinauf und zwar zuerst nach Kappadocien, von wo er uns über ein hohes Gebirge nach Norden noch weiter hinauf an das Ufer des schwarzen Meeres nach Pontus versetzt. Von dort geht es nach Westen, nach Asien. Bengel macht darauf aufmerksam, dass hier bei Ἀσίαν der bestimmte Artikel steht, und sagt: *Asiam stricte dictam,* doch verräth er mit keiner Silbe zu unserem Bedauern, was er unter diesem Asien in dem engeren Sinne gedacht hat. Kühnöl u. A. meinen, Jonien, hingegen Schneckenburger und Wiggers, Lydien werde so bezeichnet: Winer denkt an den ganzen westlichen Küstenstrich (Mysien, Lydien, Karien), welcher nach einer Abgrenzung des Agrippa als der eine Theil von *Asia propria* betrachtet wurde und bis an die phrygische Grenze reichte: *cf. Plin. 5, 28.* Overbeck fügt zu den drei von Winer benannten Landschaften noch Jonien und Äolis hinzu. Der Katalog schlägt auf ein Mal wieder eine andere Richtung ein: nämlich die von Westen nach Osten.

V. 10. Phrygien und Pamphylien, Egypten und an den Enden der Libyen bei Kyrene, und Ausländer von Rom, Juden und Judengenossen.

Phrygien, welches Act. 16, 6. 18, 23 ausdrücklich von Galatien unterschieden wird, ist wohl auch hier in eben dieser Beschränkung, also als das sogenannte ἡ μεγάλη Φρυγία zu nehmen. Südlich von diesem Phrygien am Mittelmeere zwischen den beiden Küstenländern Lycien und Cilicien lag das nun folgende Pamphylien. Bisher führte diess Verzeichniss lauter Völkerschaften oder Landschaften Asiens auf, nun springt es mit einem Riesensprunge in einen andern Erdtheil, nach Afrika hinüber. In allen jenen Ländern Asiens wohnten Juden in der Zerstreuung, wie wir diess theils aus der Apostelgeschichte, theils aber aus 1 Petr. 1, 1 erfahren, wo Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien erwähnt werden; in Afrika waren aber die allerbedeutendsten jüdischen Niederlassungen und zwar vor allen Stücken in Aegypten: waren doch nach *Philo in Flacc. 973* zwei Fünftheile der Einwohnerschaft von Alexandrien Juden. Ueber Aegypten weiter nach Westen geht das Verzeichniss: dort liegt Libyen. Kein gangbarer politisch-geographischer Begriff, denn die Römer

hatten das Küstenland westlich von Aegypten bis an das ehemalige Gebiet von Karthago in 3 Distrikte *(Marmarica, Cyrenaica* und *Africa propria)* getheilt, allein der alte Landesname dauerte ethnographisch noch fort. Ptolemäus führt 4, 5, 4 in Marmarica einen besonderen *νόμος Λιβύης* auf und subsumirt die ganze landeinwärts gelegene Landschaft 4, 6 unter den Namen *Λιβύη*. Nach *Josephus antiqu.* 14, 7, 2 bildete in dem am Meere gelegenen Cyrene die Judenschaft den vierten Theil der Bevölkerung: bekannt ist aus Act. 6, 9, dass die Cyrener in Jerusalem eine eigene Synagoge hatten.

Ein grosser Satz führt uns in nordwestlicher Richtung in einen anderen Erdtheil nach Europa und was immer sehr auffallend ist, Griechenland fällt ganz aus und nur Rom wird angegeben. Unter diesen gottesfürchtigen Männern befanden sich auch *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*. Es würde falsch sein, wenn man diesen Ausdruck wie *οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν* fassen wollte: diese Römer, unter welchen wir uns schwerlich im Allgemeinen Angehörige des römischen Staates, römische Bürger im weiteren Sinne, d. i. solche, die aus Städten stammen, die mit dem römischen Bürgerrechte ausgestattet sind, sondern in der Stadt Rom geborene (aber dort nicht mehr ansässige, was Kühnöl u. A. annehmen) Juden zu denken haben, waren jetzt nach Jerusalem übergesiedelt und bezeichnen sich als hierher Gezogene mit *ἐπιδημοῦντες*. Denn wie Overbeck richtig gegen Meyer ausführt, unterscheidet sich *ἐπιδημεῖν* von *κατοικεῖν* nicht dadurch, dass das erste Wort einen vorübergehenden und das andere einen bleibenden Aufenthalt bezeichnet, sondern vielmehr so, dass *ἐπιδημεῖν* einen in Folge eines Umzuges, eines Einzuges bewerkstelligten Aufenthalt an einem Orte, *παροικεῖν* aber das Wohnen an der Geburtsstätte ausdrückt. Es überrascht, nun auf ein Mal *Ἰουδαῖοί τε καί προςήλυτοι* hier zu finden, denn der Völkerkatalog ist noch nicht zu Ende gediehen, und diese Bestimmung hat doch ganz und gar nichts mit der Geographie zu schaffen. Man hat sich da entweder so geholfen, dass man die beiden Völkernamen Kreter und Araber als Nachtrag fasste, oder so, dass man diese Worte: Juden und Proselyten, als Zusatz zu dem vorausgegangenen *Ῥωμαῖοι* ansah. Grotius ist der letzteren Ansicht, er sagt: *Romae multi erant Judaei, ut nos docent Cicero et Horatius. multae etiam feminae et libertini se eis addebant. testes Tibullus, Ovidius, Philo et alii.* Dieser Thatbestand ist schlechterdings nicht zu leugnen, und doch können wir uns nicht entschliessen, diese Angabe: *Ἰουδαῖοί τε καὶ προςήλυτοι*, lediglich auf *Ῥωμαῖοι* zu beziehen. Denn wie in Rom sich Viele aus den Heiden, unbefriedigt von ihren öffentlichen Gottesdiensten und Mysterien, der Synagoge hatten angeschlossen, so war es in allen Landen und es ist hier mit keinem Worte angedeutet, dass nur unter den von Rom nach Jerusalem übergesiedelten gottesfürchtigen Männern sich ausser geborenen Juden auch solche befunden haben, welche von dem Heidenthume zu dem Judenthume übergetreten waren. Diese Angabe bezieht sich, wie Beda schon ganz richtig gesehen hat, auf alle angegebenen Völker. So Kühnöl, Meyer, de Wette u. A.

V. 11. Kreter und Araber, wir hören sie mit unseren Zungen der grossen Thaten Gottes reden.

Wir fassen die ersten Worte als einen Nachtrag mit de Wette und Meyer: es wird wieder bedeutend hin und her gesprungen von Land zu

Meer, von Norden nach Süden. Jetzt tritt aber hervor, dass diese gottesfürchtigen Männer nicht an der wunderbar glänzenden Schale sind hängen geblieben, sie haben auch Sinn und Gefühl gehabt für das, was diese Galiläer so jauchzen machte, sie haben den Inhalt ihrer Reden mit ebenso grossem Staunen gehört. Sie bekennen, in ihren Zungen *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*, die *magnalia Dei*, predigen gehört zu haben: solches hatten sie noch nie aus Menschenmund vernommen, dergleichen war noch nie in ihren Sinn gekommen, nicht gewöhnliche Gottesthaten haben ihnen diese Männer mit andern Zungen gepredigt, sondern ganz einzigartige, grossartige, wunderbare Gottesthaten, welche sich den Grossthaten Gottes aus den Zeiten der Väter würdig zur Seite setzen, ja welche jene grossen Wunderwerke Gottes weit, weit überflügeln. Welche Grossthaten sie gehört haben, vermelden sie nicht: Grotius schreibt her: *Dei potentiam, quae Jesu resuscitato adparuit: id enim praecipuum argumentum fuit, quo conversus est mundus.* Bengel greift aber mit seiner Nota: *magnas virtutes, magna opera* bedeutend weiter und mit allem Recht: *tota huc οἰκονομία gratiae pertinet,* sagt Calov gut.

V. 12. Sie entsetzten sich aber Alle und wurden irre und sprachen Einer zu dem Andern: was will das wohl werden?

Man beachte, dass die eben erst redend aufgeführten Männer in dem Präsens sprachen (*ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν*): die Jünger des Herrn haben also noch nicht aufgehört in Zungen zu reden; während sich die Männer unter einander befragen, geht das Zungenreden unaufhaltsam weiter. Je mehr sie hören und je mehr sie in Erfahrung bringen, in wie vielen Dialekten diese Galiläer reden, desto mehr gerathen sie in Verwunderung. Ein Wunder liegt vor: sie hören nicht bloss mit ihren Ohren die Grossthaten Gottes predigen, die an und durch Christus geschehen sind, sondern eine Grossthat Gottes steht unmittelbar vor ihnen, sie sind die seligen Zeugen eines grossen Wunderwerkes Gottes. Sie sind aber gottesfürchtige Männer und wissen schon längst, dass Gott nicht Wunder thut, damit die Menschenkinder ein Mal in's Staunen kommen: sie haben aus dem Alten Testamente längst erkannt, dass Gott Wunder thut, wenn er eine bestimmte Absicht ausführen will, dass in den Wundern nicht bloss Gottes allmächtige Kraft ein Mal vor den blöden Menschenaugen aufblitzt, sondern jedes Wunder auch ein göttlicher Gedankenblitz ist, ein Blitz der höchsten Weisheit, ein Blitz der heilschaffenden Gnade. Dass Gott etwas Grosses, Neues vorhat, nehmen sie wahr: sie wissen aber noch nicht, was dieses ist. Gut sagt Calvin: *etsi autem in eo tribuunt debitum Deo honorem, ubi attoniti haerent, praecipuus tamen exprimitur miraculi fructus, quod inquirunt. atque ita ostendunt, se ad discendum paratos esse: nam stupor alioqui non multum profuisset, et sane ita cum stupore admirari Dei opera convenit, ut simul accedat consideratio et intelligendi studium.* Sie befragen sich in der Hoffnung, dass doch einer von ihnen diess Wunder ihnen deuten, den darin verborgenen Gotteswillen ihnen kundmachen könne: *τί ἂν θέλοι τοῦτο εἶναι*, lautet die Frage. Hierzu schreibt Meyer gut und richtig: „der Optativ bei *ἂν* zur Bezeichnung der hypothetisch gedachten Möglichkeit: was könnte diess wohl sein wollen? d. i. was könnte wohl, wenn anders dieses Reden in unseren Muttersprachen, diese sonderbare Erscheinung, etwas zu bedeuten haben will, als das Wesen des Herganges

zu denken sein?“ Sie fragen nicht vergebens: Petrus hört ihre Frage und gibt ihnen sofort den gewünschten Aufschluss.

V. 13. Andere aber hatten es ihren Spott und sprachen: sie sind voll süssen Weins.

Diese ἕτεροι, deren Biographie Bengel ganz schön unter diesen Prospektus bringt: *mundus incipit a ludibrio: inde progreditur ad quaestionem c. 4, 7; ad minas v. 17, ad carceres c. 5, 18, ad verbera v. 40, ad caedem c. 7, 58*, sind weder mit de Wette als solche zu denken, welche nicht verstanden, was die Jünger des Herrn in fremden Zungen redeten, denn es wird ja ausdrücklich bemerkt, dass dieselben auch in dem jerusalemischen Dialekte gesprochen haben, noch als solche mit Meyer, welche entweder gar zu der hierarchischen Partei oder zu ausgesprochenen Widersachern des Evangeliums schon gehörten. Sie werden unterschieden als ἕτεροι von den gottesfürchtigen Männern aus allerlei Volk, welche eben erst redend eingeführt worden sind. Den ersten Christen ergeht es nicht besser, als dem Herrn Christus mit seiner Predigt: nicht Alle, welche das Wort mit Zungen predigen hören, nicht Alle, welche die Grossthaten Gottes vernehmen, fallen dem Herrn Jesus zu. *Hinc apparet,* schreibt Calvin in heiligem Zorne, *quam prodigiosa sit hominum tam socordia quam improbitas, quum illis Satan mentem abstulit, si palam e coelo descendat Deus, vix clarius conspici possit eius maiestas, quam in hoc miraculo. quisquis guttam integri sensus habet, eum solo auditu percelli necesse est. quam igitur belluini illi, qui oculis cernunt et tamen subsannant suisque facetiis Dei potentiam eludere conantur? verum ita res habet. nihil tam admirabile esse potest, quod non in ludibrium vertant, qui nulla Dei cura tanguntur, quoniam data opera callum inscitiae in rebus maxime dilucidis sibi obducunt. et iusta est Dei ultio adversus talem superbiam, ut Satanae in coecum furorem praecipitandos tradat. — quamquam Lucas non pessimos fuisse aut penitus deploratos significat, qui riserunt, sed exponere potius voluit, qualiter affectum fuerit hominum vulgus hoc miraculo. et sane ita semper res habuit in mundo, ut pauci vero Dei sensu tacti fuerint, quoties se patefecit. nec mirum. rara enim et paucorum hominum virtus est religio, quae sanae intelligentiae initium est. ceterum ut maior pars ferrea quadam pervicacia, operum Dei considerationem repellat, numquam tamen fructu carent, quemadmodum videre in hac historia licet.* Diese Anderen sehen vor sich die hochbegeisterten Jünger, hören ihre schwungvollen Reden, aber sie schreiben die Lebhaftigkeit, die Erregtheit, das Reden in fremden Sprachen als die neutestamentlichen Vorgänger der natürlichen Wundererklärer, welche doch ein Grauen sollte angewandelt haben, als sie in diese noble Gesellschaft freiwillig eintraten, ganz natürlichen Ursachen zu. Sie haben sicher auch einen Eindruck empfangen, sie entledigen sich aber desselben durch losen Spott: ein bekanntes Mittel, um den Stachel aus der Wunde zu treiben. Sie sagen διαχλευάζοντες, was χλευάζειν noch sehr wesentlich verstärkt, zu einander: γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσί. Das ὅτι ist nur recitativ, die Worte der Spötter buchstäblich treu einführend. Mit γλεῦκος bezeichnet der Grieche sowohl den noch nicht ausgegohrenen Wein, wie auch, weil derselbe in diesem Zustande süss ist, weiterhin jeden süssen Wein. Der Vorwurf, welcher wider den Herrn geschleudert wurde, dass er ein οἰνοπότης Luc. 7, 34 sei, wird in höchster Potenz den Jüngern desselben gemacht. Ganz schön persiflirt Augustinus diese Spötter und wendet ihren

Spott auf sie selbst zurück. Er sagt *sermo 267: ridebant et aliquid verum dicebant, impleti enim erant utres novo vino. audistis, cum evangelium legeretur: nemo mittit vinum novum in utres veteres: spiritalia non capit carnalis. carnalitas vetustas est, gratia novitas est. quantocunque homo in melius fuerit innovatus, tanto amplius capit, quod verum sapit. bulliebat mustum et musto bulliente linguae gentium profluebant.* Und stärker noch s. *266: qui pleni erant, loquebantur: et qui inanes erant, mirabantur et, quod est reprehensibilius, calumniabantur: dicebant enim: hi ebrii sunt et musto pleni, quam stulta et calumniosa reprehensio! homo ebrius non alienam linguam discit, sed suam perdit. verumtamen per ignorantes et calumniantes veritas loquebatur. iam quippe illi pleni erant vino novo, quia facti erant utres novi. sed utres novos utres veteres mirabantur et calumniando nec innovabantur nec implebantur.*

---

4. Der zweite Pfingsttag.

Apostelgesch. 10, 42—48.

Alt findet es in hohem Grade auffallend, dass die Epistel nicht aus dem zweiten Kapitel der Apostelgeschichte entlehnt ist: er erwartete einen weiteren Bericht über die ersten Wirkungen des heiligen Geistes bei den Jüngern, wie sie sich zunächst in Petri Pfingstpredigt kund geben. Unsere Festepistel schliesst sich dagegen an die zweite Osterepistel auf das Engste an, sie bildet die Fortsetzung, den Schluss derselben. Wir sehen hierin die Anschauungen der alten Kirche über diesen Theil des Kirchenjahres von Ostern bis Pfingsten gleichsam verkörpert. Diese ganze Zeit war in ihren Augen eine einzige Festzeit, eine festliche Pentekoste: dieser heilige Kreis schliesst sich heute nun ab und gestattet uns, das Trinitatisfest als die Nachfeier dieses Festcyklus zu fassen: das Ende kehrt zu dem Anfange zurück, die Epistel des zweiten Pfingsttages trifft mit der des zweiten Ostertages zusammen. Der Ring ist geschlossen: kein Glied fehlt. Doch glaube ich nicht, dass diese Erwägung bei der Fixirung dieser Festepistel den Ausschlag gegeben hat. Die alte Kirche hat das lebhafteste Interesse an einem Gegenstande genommen, welcher uns, leider Gottes, durchaus nicht mehr so in Anspruch nimmt: durch die ganze alte Kirche pulsirt in lebendigstem Herzschlag das Blut wahrhafter brüderlicher Liebe; der christliche Gemeinsinn erfüllte alle Glieder, selbst die äussersten und geringsten der christlichen Kirche: man fühlte, dass man zusammengehöre, dass man zusammenstehen müsse, man segnete die christliche Gemeinschaft und pflegte in Treue und Liebe die Gemeinschaft in dem heiligen Geiste unter einander. Der christlichen Kirche — man kann ja heutzutage kaum noch von einer solchen reden, denn sie ist zu einem Schulbegriffe, zu einer dogmatischen Idee je länger desto mehr geworden — ist das Bewusstsein der gliedlichen Verbindung mit dem Herrn und unter einander und mit demselben natürlich auch die Freude der Zusammengehörigkeit im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung jetzt fast ganz abhanden gekommen. Die alte Kirche, oder schärfer geredet, die alten Christen fühlten und

wussten sich als Kirche: sie wollten nicht bloss für sich die persönliche Frömmigkeit hegen und pflegen, sondern sich auch zu einem einzigen heiligen Leib zusammenschliessen, zu Einer Behausung des Herrn im Geiste sich erbauen. Das Pfingstfest war ihnen um desswillen nicht bloss als Fest der Geistestaufe, sondern auch als Fest der Kirchenstiftung wichtig: jener heilige Geist, der sich ausgegossen hatte, vereinigte Alle zu einer Gemeinschaft, zu einer Gemeinde des Herrn, zu einer Kirche. Heiden werden nach unserer Epistel nun zu der christlichen Gemeinde hinzugethan: es sind diess die ersten Heiden, bisher waren nur gottesfürchtige Seelen von Juden und Judengenossen durch die heilige Taufe in die Gemeinde aufgenommen worden. Diese Heidenaufnahme konnte an dem Pfingstfeste, dem Geburtstage der christlichen Kirche nicht unberücksichtigt gelassen werden: ein Mal entstand das Perikopensystem in den Ländern der Heiden und nicht in juden-christlichen Gemeinden: wie hätten diese frommen Nachkommen der alten Heiden nicht ein ganz besonderes Interesse haben sollen für die Bekehrung der ersten Heiden zum Herrn, für die erste Herbeiführung der Heiden in die Kirche. Und zum Andern wäre ja die Kirche nie zu Stand und Wesen gekommen, wenn sie nicht auch die Heiden in ihren Schooss aufgenommen hätte. Denn es gehört zu dem charakteristischen Unterschied der Kirche von der Synagoge, dass, während jene national beschränkt ist, sie alle Schranken durchbricht, um alle Gotteskinder ohne Ansehen der Person aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, in die Einigkeit des Glaubens an den Herrn, den Heiland aller Menschen, zu sammeln: die Kirche hört auf Kirche zu sein und degradirt sich selbst zu einer Sekte, wenn sie fragen will: *cuius gentis, cuius generis?* Wir Evangelische haben aus dem allgemeinen Christenglauben nicht die Worte gestrichen: *credo unam catholicam ecclesiam:* die Kirche muss universell, ökumenisch, katholisch sein. Dieses Wesen der Kirche betont unsere Epistel: wie Juden und Judengenossen an dem ersten Pfingsttage mit dem heiligen Geiste getauft und zu der christlichen Gemeinde hinzugethan wurden, so empfangen an diesem zweiten Pfingsttage, dem ersten Pfingsten, das über den Heiden aufgeht, Cornelius und seine Hausgenossen, die Erstlinge der Heiden, den heiligen Geist und die heilige Taufe, um Glieder der christlichen Gemeinde zu werden, damit nun die Gemeinde der Christen als ökumenische, katholische Kirche erscheine.

V. 42. Und er hat uns geboten, zu predigen dem Volke und zu zeugen, dass er ist verordnet von Gott ein Richter der Lebendigen und der Todten.

Bengel nimmt Gott als Subjekt zu dem Satze: *καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ*: allein diess geht durchaus nicht an, obgleich wir dem grossen und feinen Schriftforscher zugestehen müssen, dass in dem vorhergehenden Hauptsatze nicht Christus, sondern *ὁ θεός* das Subjekt ist. Christus ist aber doch das die ganze Rede des Petrus durchziehende Hauptsubjekt: sie, die Apostel, sind seine Zeugen und so zeugen sie naturgemäss auch nur das, was sie aus seinem Munde gehört haben. Er, dieser, der das Subjekt ist von Allem, was sie reden oder thun, er hat ihnen angesagt, verkündet, befohlen *κηρύξαι τῷ λαῷ*. Kühnöl greift hier merk-

würdig fehl mit seiner Anmerkung: *palam, gentilibus aeque ac Iudaeis: respicit Petrus effata Christi, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15, quae iam rectius intelligebat.* Allein, dass Petrus hier diese Christusworte im Auge hat, lässt sich gar nicht erweisen und es würde daraus, dass hier *τῷ λαῷ* steht und dort *πάντα τὰ ἔθνη* (bei Matth.) und *πάσῃ τῇ κτίσει* (bei Markus), eher das gerade Gegentheil geschlossen werden können. De Wette denkt an Act. 1, 8, worauf Bengel ausser jener Matthäusstelle schon hingewiesen hatte, wogegen aber Overbeck einwendet, es wäre dann unbegreiflich, dass gerade hier nur des auf die Juden bezüglichen Theils jenes Auftrages gedacht werde. Meyer nimmt einen uns unbekannten Auftrag Jesu an: Overbeck lässt den Redner (oder eigentlich den Berichterstatter und moralischen Verfasser dieser Rede) gar diesen Befehl des Herrn aus der Darstellung der bisherigen Wirksamkeit der Apostel abstrahiren. Wir finden hier keinen fingirten Auftrag des Herrn, sondern behaupten, dass Jesus seinen Aposteln allerdings das geboten habe, was Petrus hier aussagt, dass sie *τῷ λαῷ*, welches, vgl. V. 41. *οὐ παντὶ τῷ λαῷ*, hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der h. Schrift nur das Judenvolk bezeichnen kann, das Evangelium predigen sollen. In jener Matthäusstelle hat Jesus das sicher nicht gethan, aber oft genug hat er es ihnen sonst gesagt. Hier ist nicht behauptet, dass Jesus nur die Predigt für die Kinder Israel geboten und die Predigt für die Heiden mit Stillschweigen übergangen, oder gar verboten habe, er hat sie aber ganz besonders beauftragt, *τῷ λαῷ κηρύξαι*, zu allererst und ganz besonders das Volk der Wahl zu dem Hochzeitsmahle zu laden. Diesem Auftrage sind sie bis jetzt nachgekommen und haben bisher nur dem *λαός* gepredigt: sie sind Knechte und so lange, als es in Israel noch Krüppel und Lahme gibt auf den Strassen und Gassen, die noch nicht freundlich geladen sind, müssen sie auch unter dem Volke der Juden noch ein- und ausgehen. Sie wissen, dass sie auch zu den Heiden das Evangelium tragen sollen, aber sie haben ihres Herrn Befehl in Bezug auf Israel zuvörderst in Geduld auszurichten und der Stunde zu harren, da er zu ihnen spricht: gehet hinaus auf die Landstrassen und an die Zäune und nöthigt sie hereinzukommen. Der Herr hat bis zu dieser Stunde so noch nicht zu ihnen gesprochen: sein Gebot bis zu diesem Zeitpunkte war kein anderes als: *κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι*. Der Begriff von *μαρτύρεσθαι* ist in diesem Compositum durch *διά* um ein sehr erhebliches noch verstärkt: Cremer mag nicht Unrecht haben, wenn er dieses *διά* als Schwurpräposition ansieht und unser Zeitwort demnach in dem Sinne: Gott zum Zeugen anrufen, jemanden in Gottes Namen beschwören versteht. Lukas liebt dieses Wort von eindringender, packender Kraft, Act. 2, 40. 8, 25. 18, 5. 20, 21, 23, 24. 23, 11. 28, 23. Ev. 16, 28. *In verbo testificandi,* sagt Calvin, *subest pondus, quia ut natura ad incredulitatem propensi sunt homines, minus efficaciae ac vigoris haberet simplex evangelii praedicatio, nisi eam Dominus validis obtestationibus sanciret. praesertim vero plus satis quisque nostrum in se sentit, quam difficile sit, tum mentes terrenis laqueis implicitas ad sperandum Christi adventum supra coelos erigere, tum in assidua hac meditatione tenere defixas, quando non desinunt sua levitate huc illuc raptari.* In diesem *διαμαρτύρεσθαι* bestätigt sich, dass die Jünger jenes Gebot des Herrn Luc. 14, 23, *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν* wohl zu Herzen genommen haben. Gut sagt Chrysostomus: *ἐνταῦθα καὶ φοβερῶς εἶπεν, ἵνα μὴ ἔχωσιν εἰς ἄγνοιαν*

καταφυγεῖν καὶ οὐκ εἶπεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ μάλιστα αὐτοὺς ἐφόβει, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. Nachdrucksvoll steht *αὐτός* hier, was Bengel schon bemerkt hat und mit seinem *ipse* hervorheben will, Er und kein Anderer, Er, dieser Jesus, von welchem Petrus dem Cornelius schon Näheres gesagt hat, ist der Richter, welcher von Gott nach seinem ewigen Rathschlusse, nach seinem unabänderlichen Willen bestimmt ist zum *κριτὴς ζώτων καὶ νεκρῶν.* Mit Unrecht will Olshausen *ζῶντες* und *νεκροί* im geistlichen Sinne nehmen. Seine Gründe dafür sind theils lächerlich, theils schwach. Wenn wir *ζῶντες* mit den andern Auslegern von den Menschen verstehen, welche Jesus bei seiner Parusie an dem Leben findet, und *νεκροί* von denjenigen, welche von dem Anfange der Welt her bis zu dem Tage der Parusie auf dieser Erde gestorben sind, so sollen diese Lebendigen gegen jene Todten numerisch ganz und gar in Wegfall kommen, und da ein solch schreiendes Missverhältniss hinsichtlich der Zahl nicht stattfinden dürfe, sei die geistliche Fassung geboten. Diese Anschauungsweise ist nicht originell, sondern im üblen Sinne naiv. An andern Stellen, wo Jesus vom Gerichte über die Lebendigen und die Todten handelt, sollen beide Ausdrücke auch geistlich gemeint sein, und diess soll nothwendig sein wegen des Diktums Matth. 22, 32, dass Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, da Alle in ihm leben. Mit Recht macht Meyer hier ein starkes Ausrufungszeichen. Gewiss hat Bengel ganz recht, wenn er zu *κριτής* schreibt: *hoc nomen omnem gloriam Christi synecdochice exprimit, fideliumque respectu coronidem denotat beneficiorum Christi: 2 Tim. 4, 8 coll. Ebr. 12, 23. iudicabit etiam Iudaeos, qui eum condemnarant; etiam Romanos, qui Caesaream sedem habebant regiminis Iudaici; etiam mortuos, ex quibus resurrexit, suo tempore resurrecturis.* Immerhin aber ist es auf den ersten Blick höchst befremdend, dass der Inhalt des von dem Herrn befohlenen Zeugnisses hierauf beschränkt wird, dass er ein Richter der Lebendigen und der Todten ist. Wir können uns des Gefühles nicht recht erwehren, dass die Summe doch wohl besser gezogen wäre, wenn Christus als der Heiland aller Menschen prädicirt würde. Allein unser Gefühl ist hier auf falschen Bahnen: das Letzte, welches die apostolische Predigt des Petrus hier angibt, ist auch die Spitze der apostolischen Predigt des Paulus, vgl. Act. 17, 31 und demgemäss auch der Gipfelpunkt des apostolischen Bekenntnisses: der zweite Glaubensartikel gipfelt in dem Satze: von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. In diesem Satze werden alle Aussagen des zweiten Artikels gleichsam summirt: er ist wirklich der Schlussstein unseres Bekenntnisses von Christus. Christus ist in dem Augenblicke um seine Ehre gebracht, der Heiland aller Welt zu sein, wenn man leugnet, dass er der Richter der Lebendigen und der Todten ist. Ist das Heil für alle Welt in Christo beschlossen und gesetzt, so muss auch mein Verhältniss zu Christus, meine Stellung zu ihm über Heil und Unheil, Segen und Fluch, Leben und Tod bei mir massgebend, entscheidend sein. Werde ich nicht gerichtet nach dem, wie ich mich zu Christus stellte, und wer soll hierüber besser richten können als der Herr Christus selbst, werde ich also nicht von dem Herrn selbst gerichtet, so kann er unmöglich der sein, nachdem sich aller Augen und Herzen richten sollen, um aus seiner Fülle zu nehmen Gnade um Gnade. Die Kehrseite des Glaubenssatzes: Christus der Heiland der Welt, ist nothwendig

der Glaubenssatz: Christus der Richter der Welt, der Richter der Lebendigen und der Todten. Und wie dieser Satz von Christus dem Weltheiland zu seiner nothwendigen Spitze den Satz hat: Christus der Richter der Lebendigen und der Todten, so verleiht der Satz: Christus der Weltrichter, dem andern Satz: Christus der Weltheiland, erst seine durch Mark und Bein hindurchdringende Spitze. Das Heil in Christus ist ja allerdings Gnade, aber diese Gnade kommt nicht sogleich mit aufgehobenen Segenshänden, sondern sie hat ein scharfes, zweischneidiges Messer in ihrer Hand. Sie will nicht bloss diess und jenes von uns abschneiden und entfernen; die Gnade will und muss tiefer schneiden, es gilt einen Schnitt auf Leben und Tod: der alte Mensch muss in das Herz hineingetroffen werden, muss sterben, wenn der Mensch, der allein selig werden kann, zur Welt geboren werden soll. Wer unterwirft sich gern einer Operation, die in den Eingeweiden herumwühlt und die empfindlichsten Schmerzen verursacht? Das Evangelium würde trotzdem, dass wir uns seiner holdseligen Worte nur verwundern können, wenig Jünger finden, wenn nicht die Donner der Ewigkeiten, die schmetternden Posaunen des Gerichtes hinter diesem sanften, süssen, seligen Säuseln der Gnade her folgten! Wir können nicht mit der Gnade Gottes in Christo ein leichtsinniges, loses Spiel treiben: der Herr, der uns jetzt so gnädig ansieht, wird uns noch ein Mal ansehen mit dem ganzen, vollen, schrecklichen Ernste eines von Gott geordneten Richters! Es gilt, mit Furcht und Zittern schaffen, dass wir selig werden!

V. 43. Von diesem zeugen alle Propheten, dass durch seinen Namen Alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen.

Calvin bemerkt hierzu: *summam concionis, ut dictum est, cursim perstringit Lucas: ideo tam brevis est in fructu historiae notando vel potius concisus. sciamus ergo hic non recitari, quae verba Petrus fecerit; sed tantum quibus de rebus disseruerit indicari.* Allein ich kann dem Reformator hier nicht Recht geben: diese Worte sind nicht ein kurzer Inhaltsbericht der petrinischen Rede, sondern er hat, nach der Meinung des Lukas, wörtlich so und nicht anders gesprochen. Overbeck meint ähnlich, die Rede des Petrus habe mit diesem Verse ihr Ende erreicht: dieser Vers kehre ja wieder zu dem Anfange zurück und so sei diese Predigt ästhetisch abgeschlossen. Allein dieser Vers stellt gleichsam nur das Thema hin, welches Petrus auszuführen beabsichtigte: er hätte, wenn er nicht unterbrochen worden wäre mitten in seinem Vortrage — diess ist hier deutlich in den Worten (ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου V. 44) angedeutet und von Petrus 11, 15 (ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν) bestimmt ausgesprochen — nach dem Exordium nun erst die eigentliche Predigt begonnen, in welcher er aus den Propheten ein Dreifaches erwies. Erstens, dass es eine ἄφεσις ἁμαρτιῶν gebe, dass dieselbe stehe in dem Namen Christi und nur durch den Glauben subjektiv zu erlangen sei. Petrus bezeugt: τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, wörtlich also: diesem, zu Gunsten des Herrn zeugen alle Propheten. Statt zu πάντες hier die falsche Bemerkung zu machen: *omnes: ii, quorum exstant et quorum non exstant libri;* hätte Bengel besser darüber sich auslassen können, dass alle Propheten — zum Beweis konnte er selbstverständlich nicht auf Propheten rekurriren, von denen nichts mehr sich erhalten hatte — das bezeugen, was er eben ausführen will. Alle Propheten werden nicht die drei angegebenen Punkte klar aussprechen:

es hat aber kein Bedenken hier *πάντες* in dem Sinne zu nehmen, in dem es in der Volkssprache so häufig vorkommt, gleich viel. Ob Bengel recht hat mit seiner Anmerkung: *in hoc sermone nondum citarat Petrus testimonia veteris testamenti, et nunc, dum generatim prophetas allegat, res initio sermonis, c. 11, 15, protinus, ut oeconomiae circa gentes convenit, apud tales auditores conficitur:* welche ich so verstehe, als ob Petrus nicht auf specielle Stellen der Propheten habe eingehen wollen, sondern sich mit dieser allgemeinen Angabe, dass die Propheten dasselbe schon vorher bezeugt haben, was sie jetzt, nachdem Alles geschehen ist, bezeugen sollen, habe begnügen wollen, möchte ich bezweifeln. Calvin sieht die Sache auch anders wie Bengel an: er sagt hier: *non opus est recensere omnes prophetarum locos, ubi Christum mediatorem proponunt, qui veniam peccatis nostris impetrando Deum nobis propitiet: sed haec illis perpetua est docendi ratio ac quasi regula, ut pios omnes ad foedus illud revocent, quod Deus mediatore interposito cum Abraham pepigerat. porro hoc caput cognitu valde necessarium est, gratiam, quae exhibita demum a Christo fuit, eandem esse, quam lex et prophetae olim patribus sperandam tradebant. praesertim apud Cornelium et similes plurimum valebat, qui legis et prophetarum reverentia imbuti erant, ut scirent in Christo re ipsa praestitum ac completum esse, quod prophetarum oraculis testatum fuerat.* Wir dürfen wohl mit Sicherheit annehmen, dass Cornelius, welcher, wenn auch nicht faktisch zu dem Judenthum übergetreten, zu dem Gotte der Offenbarung, zu dem Gotte Israels betete, V. 2, diesen Gott auch aus seinem Worte, aus dem Gesetz und vornehmlich aus den Propheten, welche einen Heiden weit mehr wie das Gesetz ansprechen mussten, zu erkennen suchte. Petrus kann ihm gegenüber sich auf die Propheten beziehen und die apostolische Versicherung, dass alle Propheten von dem Herrn und seinem Heile zeugen, musste auf diesen die Schriften des Alten Testamentes hochhaltenden Mann den tiefsten Eindruck machen: wenn Petrus auch nicht, wie den Juden gegenüber die Messiaswürde des Herrn Jesus aus den Propheten deducirt hätte, so würde er diesem Heiden gegenüber doch auch aus der Schrift ausgeführt haben, dass Jesus den Gläubigen die Sünden vergebe. Nicht das bezeugen die Propheten, dass Jesus der Richter der Lebendigen und der Todten sei, sondern — Petrus will ja den Cornelius nicht in das Gericht des Herrn, sondern zu seiner Gnade hinführen — dass Vergebung der Sünden bei ihm zu holen. Die Vergebung der Sünden machen die Propheten von dem Namen des Herrn abhängig: wir begnügen uns mit einem Hinweis auf Jesaja 53: aber wie sie bezeugen, dass das Heil der Welt objektiv in Jesu beschlossen liege, eben so kräftig und einmüthig bezeugen sie, dass der Mensch durch sein Werk dieses Heil sich nicht verdienen, sondern dass er dieses Heil nur mit der Hand des Glaubens ergreifen kann, Die objektive, wie die subjektive Heilsbedingung findet sich klar bei ihnen ausgesprochen: was das Letztere anlangt, so denken wir nur an Pauli Leibwort aus dem Propheten Habakuk: der Gerechte wird seines Glaubens leben, und an die Klage, mit welcher Jesaja sein wunderherrliches Kreuzkapitel beginnt: wer glaubet unsrer Predigt? Man übersehe aber nicht, dass Petrus hier nicht sagt: *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν*: vor *τὸν πιστεύοντα*, welches absichtlich zu Ende des Satzes gestellt ist, um den Ton darauf zu legen, steht noch *πάντα*, wozu Bengel kurz und gut bemerkt: *omnem*,

etiam ex gentibus. Dieses letzte Wort blickt auf das erste Wort, V. 34, zurück: die Vergebung der Sünden, *quae caput est omnium beneficiorum,* sagen wir mit Bengel, soll hinter der Sünde nicht zurückstehen: wie diese allgemein ist, wie diese sich über die Juden und über die Heiden in gleicher Breite und Tiefe ergossen hat, so soll aber auch die Vergebung der Sünden gleicher Weise Allen, Juden und Heiden, dargeboten werden. Beide sind dem Gotte, der seinen Frieden verkündigen lässt, angenehm, wenn sie nur glauben. Petrus deutet hier dem Cornelius und seinen Hausgenossen an, dass auch sie die Vergebung der Sünden empfangen können, dass auch für sie die Möglichkeit vorliegt, dem Gericht, das da kommt nach Gottes ewiger Ordnung, zu entrinnen. Nur Glaube an den Namen des Herrn und das Sehnen ihrer Herzen nach dem Frieden Gottes, der höher als alle Vernunft ist, wird gestillt und erfüllt.

V. 44. Da Petrus noch diese Worte redete, fiel der heilige Geist auf Alle herab, die dem Worte zuhörten.

Petrus wollte noch weiter reden: aber Gott gebot ihm ein Ende zu machen. Gott sprach sein Amen aus durch ein Wunder, *ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον.* Dass dieses plötzliche Herabfallen des heiligen Geistes — dieses Zeitwort findet sich wieder 8, 16. 11, 15, — wie Bengel meint, *modo conspicuo* erfolgt sei, kann aus dem Zeitworte selbst nicht erschlossen werden und ist desshalb abzuweisen: unter den *πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον* sind nicht auch die Judenchristen, welche den Apostel begleiteten, zu begreifen, obgleich auch sie Hörer dieser Predigt waren, sondern nur Cornelius und seine *συγγενεῖς* und *ἀναγκαῖοι φίλοι*, welchen Petrus in Sonderheit zu Herzen gesprochen hatte. Der Geist gleicht nach dem Worte des Herrn dem Winde, welcher bläset, wo er will, und hier zeigt sich das recht deutlich: *liberum*, sagt Bengel, *gratia habet ordinem.* Wohl gibt es eine Heilsordnung, wohl ist unser Gott ein Gott der Ordnung, doch ist er nicht ein Knecht seiner Ordnung, und die Heilsordnung ist kein eisernes Gesetz. Sonst hat der heilige Geist sich dann erst über die Hörer des Wortes ausgegossen, nachdem sie das Sakrament der heiligen Taufe empfangn hatten: hier eilt die Geistestaufe der Wassertaufe voraus. Es ist das eine Irregularität: folgte ja doch bei dem Herrn Jesus selbst die Geistestaufe der Wassertaufe von der Hand Johannis. Diese Abweichung kann aber nicht aus Willkür eingetreten sein: was ist der Grund zu dieser Umkehrung des normalen Verhältnisses? Die Alten haben dieses Phänomen schon ganz richtig ausgelegt. Chrysostomus sagt bereits: *τοῦτο δὲ γίνεται προοικονομοῦντος ἀπολογίαν μεγάλην τῷ Πέτρῳ τοῦ θεοῦ. οὐχ ἁπλῶς δὲ τὸ πνεῦμα λαμβάνουσιν, ἀλλὰ καὶ γλώσσαις ἐλάλουν, ὅπερ καὶ ἐξέπληττε τοὺς συνελθόντας· τί δή ποτε δὲ οὕτως οἰκονομεῖται τὸ πρᾶγμα; διὰ τοὺς Ἰουδαίους.* Aehnlich lässt sich auch Augustinus in *sermo* 99 vernehmen: *adhuc loquente Petro non dico, nondum imponente manum, sed nondum etiam baptizante, et cum dubitarent, qui erant cum Petro, utrum incircumcisi baptizandi essent. natum quippe erat inter Iudaeos et eos, qui fideles ex gentibus facti erant, scandalum, i. e. Iudaeos et Christianos, qui baptizabantur incircumcisi, ut hanc tolleret Deus quaestionem, cum loquitur Petrus, venit spiritus sanctus, implevit Cornelium, implevit illos, qui cum illo erant. et ipsa attestatione rei magnae quasi clamatum est ad Petrum: quid de aqua dubitas? iam ego hic sum.* Calvin trifft aber den Nagel nicht auf den Kopf: *iam novo miraculo,*

sagt er nämlich, *confirmat Deus, doctrinam evangelii sui gentibus peraeque ac Iudaeis communem esse. adeoque hoc vocationis gentium insigne sigillum est, quia numquam gentiles Dominus spiritus sui gratiis dignatus esset, nisi ut testatum fieret, ipsas quoque in foederis societatem cooptatas esse.* Der erste und der zweite Satz klaffen hier aus einander: Petrus hat den Heiden ja schon das Evangelium gepredigt, es wäre also, wenn Calvin mit seinem ersten Satze recht hätte, eine nachträgliche Erklärung Gottes, dass sein Bote vollkommen recht gehandelt habe. Es stach sich auch nicht um die Frage, ob die Heiden den heiligen Geist empfangen würden oder nicht: sodass dem Petrus, wie Olshausen glaubt, auf zweifellose Weise kund gethan sei, dass die Heiden auch von den erhabensten Prärogativen der Gläubigen, der Gabe des heiligen Geistes, nicht ausgeschlossen sein sollten. Hier handelt es sich darum, was mit den Heiden zu machen ist, welche das Wort im Glauben annehmen. Eine doppelte Antwort war möglich: eine freiere, dem Geiste des Evangeliums allein angemessene, eine unfreie, das Neue als wahrhaft Neues nicht anerkennende. Die nicht bloss von Nationalstolz getränkten, sondern von der Herrlichkeit des Gesetzes eingenommenen Judenchristen konnten es für nothwendig erachten, dass die Heiden, welche dem Herrn Jesus sich anschliessen wollten, nach der Vorschrift des Gesetzes noch durch die Beschneidung dem Volke Gottes einzuverleiben seien: und diese Forderung ist in der That ja von den Judenchristen mehr wie ein Mal an den Apostel der Heiden gestellt worden. Es konnte aber auch der Geist der evangelischen Freiheit sich Bahn brechen: und diesem Geiste kam Gott hier mächtig zu Hülfe. Grotius fasst es nun so, als ob Gott durch dieses Wunder dem Petrus und somit den Aposteln eine Art von Amtsinstruction geben wolle: er bemerkt: *erat autem haec dispensatio plane necessaria, ut disceret Petrus et per Petrum apostoli, non negandum illis aquae baptismum, quibus etiam spiritus baptismum Deus impartiret. minori auctoritate res tam nova obtineri non poterat.* Soll Petrus wirklich noch eine besondere Erleuchtung nöthig gehabt haben darüber, ob Cornelius der Heide in die Kirche durch die heilige Taufe aufzunehmen sei? Sollte er das Gesicht, das ihm auf dem Dache zu Joppe zu Theil ward, nicht verstanden haben? Aber er hat es doch verstanden: wie wäre er sonst den Boten, die ihn nach Cäsarien riefen, so willig gefolgt? Sollte er schlüssig gewesen sein, wohl dem Cornelius das Evangelium zu predigen, aber unschlüssig, ob er ihn erst beschneiden und dann taufen, oder nur taufen solle. Allein wie schon jenes Gebot des Herrn Matth. 28, 19. auch den geringsten Zweifel nicht übrig liess, denn dasselbe sagt ja sehr bestimmt: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς — διδάσκοντες αὐτούς*: und erwähnt die Beschneidung mit keiner Silbe, so musste auch das Gesicht von den unreinen und den reinen Thieren in dem einen Tuche ihm volles Licht über diese Lage geben. Hiess es nicht, was Gott gereinigt hat, für gemein, für unrein erklären, wenn Petrus den Cornelius erst durch die Beschneidung aus einem gemeinen, unreinen Heiden zu einem reinen Juden hätte machen wollen? Petrus, das meine ich auch, war sich ganz klar, was er zu thun hatte: er war nach Cäsarien gegangen im Gehorsam gegen seinen Gott, der ihn dahin entbot, und im Vertrauen, dass er ihm schon weiter helfen werde. Er war entschlossen, dem Cornelius nicht bloss die Predigt, sondern auch die heilige Taufe zu reichen und hätte das Letztere auch gethan, wenn sein Gott auch

kein besonderes, darauf zielendes Zeichen gegeben hätte. Er sah voraus, dass sein Glaubensschritt in das Haus des Cornelius, dass seine Glaubensthat der Heidentaufe viel Anstoss erregen würde, desshalb kam er nicht allein, er wollte Männer haben, welche für ihn als Zeugen auftreten könnten. Diese sollten ihm vor den Judenchristen Jerusalems bezeugen, dass er moralisch genöthigt gewesen sei, diesen Heiden und sein Haus in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. Um dieser Judenchristen willen griff Gott entscheidend ein: er manifestirte auf die eklatanteste Weise, dass es sein heiliger Wille sei, dass die Heiden ohne Umstände in die Kirche aufgenommen würden. Um das Verfahren des Petrus als eine logische Nothwendigkeit, dass ich so sage, zu erweisen, liess Gott den heiligen Geist auf den Cornelius herabfallen. Wer konnte dem Apostel noch einen Vorwurf machen, dass er den Unbeschnittenen getauft und der Gemeinde einverleibt hatte: man hätte ihn des Verrathes an dem Heiligen verklagen können, wenn er mit der Wassertaufe an sich gehalten hätte. Petrus stand nicht bloss gerechtfertigt da vor den strengsten Judenchristen, wie er ja nach dem Berichte des folgenden Kapitels von der ganzen Gemeinde zu Jerusalem auf Grund seiner wahrheitsgetreuen Darlegung des Sachverhaltes volle Indemnität erhielt: sondern ein grosses Princip, welches nach Gottes wunderbarem Rathe nicht Petrus, sondern Paulus dann ausführen sollte, war zum Durchbruche gelangt und in Kraft getreten.

V. 45. Und die Gläubigen aus der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, entsetzten sich, dass auch auf die Heiden die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen ward.

Man beachte, dass Lukas nichts davon weiss, dass Petrus in Ekstase gerieth, nur *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί, ὅσοι συνῆλθον τῷ Πέτρῳ* geriethen in Verwunderung und Entsetzen. Mit Absicht, das behauptet auch Baumgarten, ja selbst Kühnöl stimmt dem bei, nennt Lukas diese Judenchristen hier *οἱ ἐκ περιτομῆς*, weil die Frage der Beschneidung hier Schwierigkeit machte; er nennt sie aber auch *πιστοί*. Gut bemerkt Calvin dazu: *fideles vocat, qui tamen pravo errore adhuc detinebantur. ita Dominus non statim omnibus ignorantiae nebulis suos abstergit; quae tamen fidei laudem coram Deo non obscurant, quia erroribus ignoscens, tamquam puram et liquidam favore suo dignatur. mirum tamen est quod, quum scirent, Petrum divinitus missum esse, nunc quasi ad rem novam attoniti stupescant, quod spiritus sui gratiam his conferat Deus, quibus Christum praedicari ium voluerat: sed hoc facit subita mutatio, quod quum Deus ad illum usque diem gentes tamquam extraneas et profanas a populo suo segregasset, nunc eodem favore complectitur et in eundem favoris gradum attolit. quamquam hoc exemplo simul monemur, quam difficile sit, nos a conceptis erroribus extricare, praesertim ubi diuturnitas accessit.* Diese gläubig gewordenen Juden entsetzten sich alle ohne jede Ausnahme, dieses wird durch *ὅσοι* angedeutet, dass *καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται.* Obgleich sich diese Judenchristen in das Ereigniss, dem sie als Zeugen beiwohnen, nicht finden können, so sagt Lukas hier doch sehr bestimmt, dass sie gar nicht so einfältige, so unverständige Leute sind, wozu die meisten Ausleger sie ohne Gnade und Erbarmen stempeln. Ganz im Gegentheile erweisen sich diese Genossen des Petrus als genau beobachtende und scharfblickende Männer. Sie erkennen auf den ersten Blick die unermessliche Tragweite dieses Ereignisses: es ist nicht ein einzelnes, spora-

disch dastehendes Vorkommniss, nicht ein Zeichen, sondern ein Vorzeichen, das eine grosse Zukunft einleitet, es ist die Offenbarung eines göttlichen Rathschlusses, die Kundgebung und Festsetzung eines neuen Principes für das Reich Gottes. Cornelius und seine Genossen erscheinen ihnen als die Erstlinge, als die Repräsentanten der gesammten Heidenwelt: was an diesen Heiden geschieht, ist massgebend für alle Heiden. Gut bemerkt Bengel: *ἐπὶ τὰ ἔϑνη, in gentes. sic una appellatur domus, vel quia hinc colligebant, etiam ceteros spiritum sanctum esse accepturos: nam uno admisso, iam nulli clausa est ianua; recteque ab exemplo ad omnes concluditur: c. 11, 18. 14, 27. vel quia ἐϑνικοὺς, gentiles dicere incommodum erat.* Mit Recht geben Meyer, de Wette, Baumgarten und Overbeck dem ersten Gedanken Bengels den Vorzug. Ein verhängnissvoller, folgereicher Anfang war geschehen, über Heiden war ausgegossen worden — das gewählte Zeitwort darf auch nicht übersehen werden, es lehrt uns, dass der Geist sich nicht in einzelnen Tröpflein, die wie auf einem heissen Stein sofort verdampfen, sondern in reicher Fülle, in überströmender, überfliessender Weise sich diesen ersten Heiden mitgetheilt hatte, wie Grotius trefflich erinnert: *eadem vox, quae supra 2, 17 et 33, respondet hebraes* שָׁפַךְ, *Ioel 2, 28, et copiam ingentem donorum significat* — der heilige Geist und damit die Ausgiessung desselben Geistes auf die Nachfolger, auf die Geistesverwandten dieser Heiden versiegelt. Und dieser Anfang eines Neuen, diese Offenbarung einer neuen Phase in der Geschichte des Reiches Gottes, bringt diese Judenchristen in Erstaunen, in Entsetzen. Wie ist das möglich? Sie betrachten ja den heiligen Geist nicht als ein Attribut, welches dem Volke Israel eignet, der heilige Geist ist ihnen ja durchaus nicht der Kastengeist der alttestamentlichen Gemeinde, das Israel von Rechtswegen zustehende Erbe: nennen sie doch den heiligen Geist ausdrücklich eine *δωρεά*. Also in Gottes Hand ruht der heilige Geist, er verfügt über ihn lediglich nach dem Rathschluss seiner Gnade: er gibt, er schenkt ihn bloss. Kann Gott nicht mit dem Seinen thun, was er will: kann er nicht, wenn es ihm so wohlgefällig ist, auch den Heiden Geschenke austheilen? Man sagt, Gott hatte den Heiden bisher noch nichts von seinem heiligen Geiste zukommen zu lassen: ganz richtig, ist diese Behauptung nicht. Denn das Alte Testament hat nicht bloss einen Bileam, den Sohn Beors, aufzuweisen; aus dessen Mund der Geist Gottes redet, Gottesverheissungen gar über das Volk Gottes ausspricht, sondern auch einen König von Ninive, der von dem Geiste Gottes gestraft, mit seinem Volke aufrichtig Busse thut in Sack und Asche. Und selbst, wenn diese Zeugen aus der Heidenwelt ganz fehlten, würde das Alte Testament doch noch von der Allgemeinheit der Gabe des heiligen Geistes handeln. Denke ich nur an die von Grotius vorhin angezogene und von Petrus zur Erklärung des Pfingstwunders benutzte Stelle des Propheten Joel, so ist ja in dieser deutlich genug angekündigt, dass Gott sich bei der Austheilung des heiligen Geistes nicht darum kümmert, welcher Nation einer zugethan ist. Seinen Geist verheisst Gott auszugiessen über alles Fleisch — ist Israel allein alles Fleisch, sind die Heiden nicht auch ein Fleisch vom Fleische geboren? Aber diese Gläubigen aus Jerusalem — denn dass es Männer von dort waren scheint mir daraus mit Sicherheit hervorzugehen, dass Petrus sich an sie als Augen- und Ohrenzeugen des Pfingstereignisses wendet — haben sich die Tragweite dieser Verheissung nicht klar gemacht, wie sie hier den Sinn des

Wortes δωρεά, welches sie benutzen, nicht erfasst haben. Sie sind in dem Vorurtheile der Israeliten aufgewachsen und haben dieses bis zu dieser Stunde treu bewahrt. Jetzt erkennen sie mit einem Male, dass ihre Gedanken nicht Gottes Gedanken sind, dass der heilige Geist nicht ein Privilegium der Juden ist, sondern eine Gabe der freien Hand Gottes, ein Gemeingut für die gesammte Menschheit. Sie können es nicht leugnen, der heilige Geist ist auch auf die Juden ausgegossen worden: der Gnadenstrom ist drauf und dran, seine vollen Fluthen in die Heidenwelt hineinzuwälzen.

V. 46. Denn sie hörten, dass sie mit Zungen redeten und Gott hoch priesen. Da antwortete Petrus:

Wenn Calvin zu diesem Verse mit den Worten einleitet: *exprimit, quaenam spiritus dona in illos effusa sint, et simul usum notat: nempe linguarum varietate donatos esse, ut Deum pluribus linguis celebrent:* so kann ich ihm nicht ganz beistimmen. Bengel deutet die richtige Auffassung mit den drei Worten an: *ab effectu concludunt:* so ist es in der That; dass die Heiden den heiligen Geist empfangen haben, steht ihnen daraus fest, dass dieselben mit Zungen reden. Die Glossolalie der Heiden ist der sicherste Beweis der Geistestaufe dieser Heiden: das specifische Merkmal, wie Overbeck sich ausdrückt, der christlichen Geistesmittheilung. So auch Schneckenburger, Zeller, Baumgarten u. s. w. Es fragt sich aber nun, was dieses γλώσσαις λαλεῖν war. Die Kirchenväter erklären dieses Zungenreden mit dem Zungenreden an dem Tage der Pfingsten für ein und dasselbe Phänomen: das Zungenreden der geistgetauften Heiden war also wie das Zungenreden der mit dem Geiste erfüllten Judenchristen damals ein Reden in fremden Sprachen. So schreibt Cyprianus ep. 72 (ed. Goldhorn): *invenimus etiam in actis apostolorum, hoc esse ab apostolis custoditum et salutaris fidei veritate servatum, ut cum in domo Cornelii centurionis super ethnicos, qui illic aderant, fidei calore ferventes et in Dominum toto corde credentes descendisset spiritus sanctus, quo adimpleti variis linguis Deum benedicerent, nihilo minus tamen beatum apostolum Petrum divini praecepti atque evangelii memorem praecepisse, ut baptizarentur iidem illi, qui iam fuerant sancto spiritu pleni, ut nihil praetermissum videretur, quo minus per omnia divini praecepti atque evangelii legem apostolica magisteria servarent.* So meinen es auch Chrysostomus und seine Nachtreter, Augustinus, Leo, Calvin, Grotius, Wolf, Bengel, Schöttgen und Andere. Allein mit Recht macht Meyer darauf aufmerksam, dass hier, wie an der andern Stelle der Apostelgeschichte, da von den Zungenreden wieder gesprochen wird, 19, 6 das Pronomen ἑτέραις gar nicht dabei steht. Baumgarten will auch dieses Zungenreden nicht ohne Weiteres mit dem pfingstlichen Zungenreden zusammenwerfen: er nimmt, und im Wesentlichen tritt ihm Thiersch bei, einen Unterschied an. Er sagt nemlich so: „ohne Zweifel haben wir hier bereits einen Uebergang von dem Zungenreden, wie wir es in dem Pfingstfeste gefunden haben, zu dem Zungenreden, wie es uns später in den apostolischen Gemeinden entgegentritt. Der Mittelpunkt der Sache ist nämlich eine solche Lobpreisung Gottes, welche als unmittelbare Folge der Geisteserfüllung sich kundgibt, und in demselben Masse, als diese Geisteserfüllung an sich ausserordentlicher Natur ist und im Gegensatze steht gegen alle früheren menschlichen Zustände im Einzelnen sowohl, wie im Allgemeinen und demnach eine neue Potenz in die Welt eintritt, in dem-

selben Masse äussert sich nun auch die unmittelbare Folge dieser Geisteserfüllung ausserordentlicher Weise. Das Ausserordentliche besteht aber darin, dass von dem Geiste aus eine Wirkung geschieht auf die Zunge, durch welche dieses Organ, das bisher nur dem Worte, das von der Erde stammt und wieder zur Erde fällt, diente, dem Worte, das vom Himmel kommt und zum Himmel dringt, dienstbar gemacht wird. Dass nun dieses Ausserordentliche sein höchstes Mass erreicht am Pfingstfeste, hat einen zwiefachen Grund. Einmal ist das Pfingstwunder der absolute Anfang der Geisteserfüllung in dem adamitischen Menschengeschlechte; sodann soll die Pfingstgemeinde als die Repräsentantin der gesammten, alle Völker umschliessenden Kirche dargestellt werden. Darum ist das unmittelbare Wort der Geisteserfüllung in diesem Falle ein wunderbares Lobpreisen Gottes in allen Zungen, die unter dem Himmel sind. Das kann sich natürlich nie wiederholen, weil ein solcher Moment und eine solche Gemeinschaft nie wieder vorhanden sein wird. Wir begreifen freilich sehr wohl, wie der Ausdruck, der eigentlich nur für das Ereigniss des Pfingstfestes ganz angemessen war, wo sich das Zungenreden in der Mannichfaltigkeit der verschiedenen Sprachen darstellte, der Ausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* auch für die spätere Zeit noch erhalten hat (1 Cor. 12, 30. 14, 5, 39); weil nämlich das Wesen der Sache blieb und auch in ähnlichen Erscheinungen immerfort noch zum Vorscheine kam. Die Veränderung, die in dieser Beziehung eintreten musste, bestand nun darin, dass sich das Ausserordentliche in der Einwirkung des Geistes auf die Zunge ermässigte, und der repräsentative Charakter des Zungenredens immer mehr in den individuellen überging. Wenn ein Glied der apostolischen Gemeinde in Zungen redet, so ist dieses im Verhältniss zu der Pfingstbegebenheit ein abgeleitetes Ereigniss, und ausserdem hat ein solches Gemeindeglied nichts weiter darzustellen, als sich selber; ein solches Zungenreden wird also eine individuelle Aeusserung der Geisteserfüllung sein, bei welcher eine ausserordentliche Einwirkung des Geistes auf das Zungenorgan immer noch zu erkennen ist. Auf dieser Stufe erscheint uns das Zungenreden in den bekannten Erörterungen des ersten Korintherbriefes über diesen Gegenstand und wir begreifen, dass der Uebergang des Sprachgebrauches von *γλώσσαις λαλεῖν* zu *γλώσσῃ λαλεῖν* nothwendig geworden ist. (1 Cor. 14, 2, 4, 9, 13, 14, 19, 26, 27.) An unserer Stelle nun haben wir die Mitte zwischen dem Pfingstwunder und dem korinthischen Zungenreden. Bei diesen Erstlingen der Heiden haben wir das Zungenreden in einer für die spätere apostolische Zeit ungewöhnlichen Ursprünglichkeit und ohne Zweifel auch, da sie abgeleiteter Weise die künftig eingehenden Heiden repräsentiren, in verschiedenen Sprachen zu denken. Das Recht zu dieser Auffassung ist uns darin gegeben, dass der hier gebrauchte Ausdruck (V. 46) offenbar auf die Pfingstbegebenheit zurückweist."

Wir können aber diesen breiten Erörterungen und definitiven Erklärungen Baumgartens ganz und gar nicht beipflichten. Wenn man ermessen will, ob die Erscheinungen in der korinthischen Gemeinde unter den glossolaletischen Kundgebungen der Apostelgeschichte stehen, so müsste man einen Massstab haben, mit welchem man auf untrügliche Weise ermitteln könnte, hinter welchem Zungenreden sich eine höhere Macht und Kraft des heiligen Geistes verbirgt. Ist es erlaubt zu sagen, der heilige Geist überwältigt den Menschengeist dann in höchster Potenz, wenn der Men-

schengeist in fremden Sprachen Gott lobt, und der heilige Geist ist in geringerer Kraft gegenwärtig, wenn der Mensch Gott nur in den Tönen, Lauten, Worten seiner Muttersprache erhebt? Ich bezweifle, dass dieses der rechte Canon ist, um den Höhegrad des Getriebenwerdens vom heiligen Geiste zu ermitteln; sondern glaube, dass eine gleich tiefe geistige Erregung sich das eine Mal in fremden Sprachen und das andere Mal in der heimischen Sprache kund geben kann.

Es fehlt nun hier der bedeutungsvolle Zusatz bei *γλώσσαις λαλεῖν*, der im zweiten Kapitel dabei steht, und man bedenke, dass man bei der Annahme, ein Reden in fremden Sprachen liege hier vor, zu einem zweiten Wunder am Ende seine Zuflucht nehmen muss. Dass die Pfingstchristen in fremden Sprachen redeten, war leicht zu constatiren, es waren ja Männer aus allerlei Volk gegenwärtig, diese hörten die Sprachen, in denen sie geboren waren, aus dem Munde der gottbegeisterten Redner: hier sind aber nur Jünger aus der Beschneidung, geborene Juden, zugegen, wie bringen diese heraus, dass Cornelius und die Seinen nicht sinnlos reden in der Entzückung, sondern sinnvoll in fremden Sprachen? Kannten sie diese fremden Sprachen, dass sie die Glossolaleten controliren konnten? Ich nehme darum hier ein Zungenreden an, wie es in der korinthischen Gemeinde später wieder zu Tage trat, was auch die Meinung von Schulz und Baur ist, und bekenne offen, dass ich nicht im Stande bin, zwischen *γλώσσῃ λαλεῖν* und *γλώσσαις λαλεῖν* einen specifischen Unterschied zu finden, wie ja selbst Paulus in dem betreffenden vierzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes beide Phrasen *promiscue* gebraucht, vgl. V. 2 und 4 *γλώσσῃ* und V. 5 und 6 *γλώσσαις*. Der heilige Geist, welcher über diese Heiden kam, übermochte sie in einer solchen Weise, dass sie nicht mehr wussten, was sie redeten: ihr eigener, reflektirender *νοῦς* gab ihnen nicht diese Worte des Lobpreises ein, das bewusste, discursive Denken war in ihrem Geiste ausgelöscht, sie fühlten sich getrieben, fortgerissen, überwältigt von dem Geiste Gottes und ihre Zunge diente diesem Geiste lediglich zum Organ. Während sich die Genossen des Petrus verwundern und entsetzen, behält dieser seine Fassung, seine Ruhe. Er erkennt das Zeichen, welches Gott ihm gibt, durch welches Gott ihn festmachen will in seinem Entschlusse, den Cornelius und sein Haus in die Gemeinde des Herrn aufzunehmen: *τότε ἀπεκρίθη ὁ Πέτρος*. Eine Frage ist hier an Petrus nicht gestellt worden, die verstürzten Judenchristen haben ihn nicht gefragt, ob der Hauptmann zu taufen sei, und dieser selbst hat ihn nicht um die Taufe gebeten. Wenn wir spielen wollten, so könnten wir sagen: Petrus antwortet auf eine Frage, welche Gott ihm in diesem Geisteszeichen vorgelegt hat, ob er willig sei, den Mann da mit den Seinen zu taufen: doch besser ist es, wir verzichten auf solches geistreich aussehende Spielen und berufen uns lieber auf עָנָה, welches dem *ἀποκρίνεσθαι* in dem Sprachgebrauche des Neuen Testamentes eingetragen hat, dass es mehrfach in dem Sinne von *inchoare orationem* und dergleichen steht.

V. 47. **Mag auch jemand das Wasser wehren, dass diese nicht getauft werden, die den heiligen Geist empfangen haben, gleichwie auch wir?**

Es kann doch nicht jemand das Wasser verwehren, dass diese nicht getauft werden, so lautet Petri Wort ganz genau übertragen: der Infinitiv *τοῦ βαπτισθῆναι* ist von *κωλῦσαι* regiert, denn man sagt: *κωλύειν τινά*

τινος, und *μή* steht nach den Verbis des Hinderns, wie 14, 18. Eine Frage stellt Petrus, ohne dass er bestimmte Personen angibt, an welche sie gerichtet ist: man könnte die Frage desshalb auch nehmen als eine deliberative Frage, welche Petrus sich selbst stellt. Man müsste dann sagen, er sieht voraus, dass der Schritt, zu welchem er entschlossen ist, sehr verschieden aufgefasst werden wird, wenn auch Einzelne ihm vollständig Recht geben, so wird die Mehrzahl in der Muttergemeinde zu Jerusalem ihm die heftigsten Vorwürfe machen, dass er Heiden ohne Weiteres zu der Gemeinde der Gläubigen hinzugethan hat: und geht desshalb mit sich noch ein Mal zu Rathe. Allein ich möchte soweit nicht hinausblicken, am nächsten liegt es doch, dass Petrus diese Frage aufwirft, weil die Brüder aus der Beschneidung, welche er mit sich genommen hatte, diese Frage hin- und her bewegen. Er wendet sich absichtlich nicht direct an sie: was meinet ihr, dass hier zu thun sei: sie schwanken und er wirft die Frage gleich in solch einer Gestalt auf, dass man erkennt, für ihn selbst ist es gar nicht mehr eine Frage, über welche noch debattirt werden kann, in seinen Augen ist die Frage spruchreif und welcher Wahrspruch gefällt werden muss, ist auch auf das Bestimmteste angedeutet. Es ist kaum denkbar, dass irgend ein Gläubiger diesen das Sakrament der heiligen Taufe versagen kann: jeder muss, wie der Apostel — und er schiebt seinen Gefährten zu, dass sie, durch den überwältigenden Eindruck dieses wunderbaren Ereignisses über alle Bedenken und Zweifel hinweggehoben, mit ihm ganz gleicher Ansicht sind — bekennen: auf jeden Fall sind diese Leute sofort zur Taufe zuzulassen. Interessant ist es, dass Petrus nicht spricht: *μήτι βάπτισμα κωλῦσαι δύναταί τις;* sondern: *μήτι τὸ ὕδωρ κωλῦσαι δύναταί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους.* Er bezeichnet die heilige Taufe schlechtweg als *τὸ ὕδωρ*: ist ihm das Sakrament der heiligen Taufe aber nur schlechtes Wasser, drückt er seine Verachtung so energisch aus, dass er in ihr nur eine leere Form, wie Overbeck behauptet, anerkennt? Meyer sagt, dass das Wasser in der lebhaften Rede als das zur Taufe sich selbst darbietende Element aufgefasst werde: allein Bengel scheint mir richtiger zu sprechen: *aquam pro baptismo dicit per ταπείνωσιν. dato maiore, illud, quod minus est, additur a dante, ab accipiente non spernitur. non dicit: iam habent spiritum, ergo aqua carere possunt. non circumciduntur: et tamen baptizantur. ergo multo maior baptismi ratio, cf. 15, 8 sq., qui locus docet, non fuisse circumcidendos. et tamen baptizandos censuit Petrus.* Wie hoch Petrus auch das Sakrament der heiligen Taufe stellt, so sieht er doch in der Taufe, welche an dem Cornelius nach seinem Dafürhalten noch zu vollziehen ist, nicht mehr die volle Taufe, denn das beste Theil der heiligen Taufe hat Cornelius mit den Seinen schon durch Gottes zuvorkommende, vorauseilende Gnade empfangen. Was Petrus sich gedacht hat, spricht er selbst in dem folgenden Kapitel vor der Gemeinde zu Jerusalem aus: wir lesen dort V. 16: da gedachte ich an das Wort des Herrn: Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber sollt mit dem heiligen Geiste getauft werden. Die christliche Taufe sah er also schon von der Gnadenhand Gottes an Cornelius und seinem Hause vollzogen: sie hatten den heiligen Geist unmittelbar von Gott empfangen, ohne irgend welche menschliche Vermittelung und befanden sich also mit Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, in unmittelbarer, geistiger Gemeinschaft. Die Wassertaufe, welche noch hinzutrat zu dieser Geistestaufe, konnte sie Gott gegenüber nicht in einen

anderen Stand, nicht in ein höheres, vollkommeneres Verhältniss versetzen. Petrus betrachtete die Taufe, welche er noch ertheilen wollte, nur als Parallele der Wassertaufe des Johannes: also unbedingt als tief unter der Höhe jener Geistestaufe befindlich. Es fragt sich nun aber, warum Petrus die Taufe, welche er zum Unterschiede von jener Geistestaufe Gottes selbst eine blosse Wassertaufe, ein schlechtes Wasser nennt, noch für wünschenswerth, ja für unerlässlich hielt. Wir sollten denken, hatten sie das *summum bonum* des Taufsakramentes, so war Alles gut: hatte Gott sie eigenhändig getauft aus der Höhe, was war es da noch Noth, dass Menschen ihre Hand an und auf sie legten? Wäre das Wassertaufen, wie Overbeck sagt, wirklich bloss eine leere Form, eine geistlose Ceremonie gewesen, so müssten wir die ernsteste Anklage gegen Petrus erheben, er hätte dann das Werk Gottes durch solche menschliche Zuthat verballhornisirt, verhunzt und geschändet. Baumgarten erklärt es für nothwendig, dass Cornelius und sein Haus noch mit Wasser getauft wurde: er sagt, bei der ersten Pfingstgemeinde sei das Wassertaufen gänzlich überflüssig gewesen nach der Geistestaufe wegen der leiblichen Gemeinschaft, in welcher sie schon mit dem Herrn sich befunden habe, in der Erstlingsgemeinde der Heiden hier sei durch die Geistesmittheilung der unmittelbare Anfang der Gemeinschaft mit dem Herrn gemacht worden, welcher zu seiner Ergänzung und vollen Auswirkung für die Eigenthümlichkeit menschlicher Natur eines leiblichen Organs bedürftig ist. Mir will aber dieser Grund nicht einleuchten: es ist nicht abzusehen, warum der Herr nicht ein geistiges Band auf rein geistigem Wege zwischen Gott und uns zu Stande bringen konnte. Ein Anderes scheint mir viel näher zu liegen. Das Sakrament der heiligen Taufe soll uns nicht bloss mit dem dreieinigen Gotte in einen Bund, in eine selige Lebensgemeinschaft versetzen; es ist das Sakrament der heiligen Taufe jene heilige Handlung, durch welche wir zu der Gemeinde hinzugethan werden, 2, 41. Zu einem gedeihlichen Wachsthume des aus Gott geborenen neuen Lebens genügt nicht die Gemeinschaft mit den himmlischen Potenzen, mit den göttlichen Personen; nothwendiger Weise, da wir ja in dieser Welt leben, muss die Gemeinschaft mit den Gläubigen, mit den Brüdern in dem Herrn dazu kommen. Beiderlei Gemeinschaft gehört zur Gesundheit, zur Stärkung, zur Lebensbedingung des christlichen Lebens in uns. Nicht bloss mit dem dreieinigen Gotte mussten diese Heiden in Verbindung, in Lebensgemeinschaft treten — diess war durch die Gabe des heiligen Geistes schon zu Stande gebracht worden: sondern auch mit der Gemeinde der Gläubigen, mit der christlichen Kirche mussten sie Gemeinschaft haben und pflegen. Das Sakrament der Taufe, welches Gott durch die Gabe des heiligen Geistes nach der einen Seite hin überholt und überflüssig gemacht hatte, war nach der anderen Seite hin noch nicht ersetzt, noch nicht erfüllt. Mit der Gemeinde waren diese Heiden noch nicht in einen organischen Zusammenhang gebracht, obgleich sie mit ihr schon in einen Contact gekommen waren: diesen organischen Zusammenhang, diesen Zusammenschluss dieser neuen Elemente mit dem alten Bestande konnte das Sakrament der heiligen Taufe allein vermitteln. Denn der Herr, das Haupt der Gemeinde, hat sie auch zu der *tessera*, zu dem *signum* der brüderlichen Gemeinschaft gestiftet. Wären die Heiden hier nicht noch getauft worden, so hätte ihnen der förmliche Bürgerbrief zu dem Reiche des Herrn gemangelt: sie wären nur *extranei*, Gäste und

Fremdlinge gewesen und nicht gleichberechtigte Hausgenossen mit den anderen Gotteskindern geworden. Dass sich die Baptisten sehr mit Unrecht auf diese Stelle berufen, um daraus zu beweisen, dass nur Wiedergeborene zu taufen seien, haben die alten Kirchenväter, welche ja auch schon mit solchen Schwärmern zu kämpfen hatten, überzeugend dargethan, wie ich oben aus Cyprianus eine Stelle beigebracht habe. Calvin fertigt die Taufgesinnten seiner Zeit ganz richtig ab: der ganze Text beweist, dass hier ein Mal aus ganz besonderen Ursachen die normale Ordnung hintenangesetzt worden ist und der Taufe die Gabe des heiligen Geistes vorausging, sonst folgte der Taufe mit Wasser die Taufe mit dem heiligen Geiste, doch ist diese letztere nicht unbedingt mit jener verbunden, denn bekanntlich kam der heilige Geist nicht auf die Samariter, welche Philippus getauft hatte, die Apostel mussten erst kommen, um jenen Getauften ihre Hände aufzulegen. Und dass die apostolischen Hände nicht allein den heiligen Geist übermittelten, sondern die Gabe des Geistes von dergleichen ganz unabhängig war, bestätigt nicht bloss der Umstand, dass Philippus, trotzdem dass er nur Armenpfleger war, taufte und zwar mit gesegnetstem Erfolge, wie den Kämmerer aus Mohrenland, sondern auch diess, dass die Apostel meistentheils die heilige Taufe, wie wir gleich sehen werden, nicht persönlich ertheilten.

V. 47. Und befahl sie zu taufen in dem Namen des Herrn. Da baten sie ihn, dass er etliche Tage da bliebe.

Des Petrus lauter Monolog oder indirekte Frage, je nach dem man sein Wort verstehen will, ist nicht ohne Wirkung. Wie wäre das auch möglich gewesen: bemerkt Chrysostomus doch sehr wahr: *σχεδὸν γὰρ ἐπεμβαίνοντός ἐστι τοῖς κωλύουσι καὶ λέγουσι, ὅτι οὐ χρὴ τοῦτο γενέσθαι. τὸ πᾶν γέγονε, φησί, τὸ ἀναγκαιότερον γέγονεν*, *τὸ βάπτισμα*, *ὃ καὶ ἡμεῖς ἐβαπτισθῆμεν*. Wenn er aber dann zu unserem Verse schreibt: *μετὰ τὸ ἀπολογήσασθαι*, *τότε αὐτοῖς προσέταξε βαπτισθῆναι*, *παιδεύων αὐτοὺς διὰ τῶν πραγμάτων*, *τοσοῦτον ἀπεχθῶς εἶχον οἱ Ἰουδαῖοι. διὰ τούτων ἀπολογεῖται*, *καίτοι τῶν πραγμάτων βοώντων*: so weiss ich nicht, ob der alte Vater das Wort *προσέταξεν* richtig aufgefasst hat. Er stellt es ja so dar, als ob die Jünger, welche den Apostel begleiteten, nicht daran gewollt hätten, diese Heiden zu taufen, als ob der Apostel die unwilligen und widerspenstigen Brüder durch sein apostolisches Machtgebot diktatorisch gezwungen hätte. Mir scheint das Zeitwort zu dieser Emphase nicht recht geeignet zu sein; wie ich mir anderer Seits auch nicht gut denken kann, dass sie — *τῶν πραγμάτων βοώντων,* wie Chrysostomus sagt — nicht Gottes Willen verstanden haben sollten. Wäre es wohl auch apostolisch, christlich gehandelt gewesen, diese widerstrebenden Jünger zu nöthigen, etwas zu thun, was wider ihre Glaubensüberzeugung und ihr Gewissen war? Petrus sah sie willig und er trug ihnen nun auf, überliess es ihnen, sie zu taufen. Calvin begnügt sich hier mit der Bemerkung: *non necesse fuit administrari baptismum Petri manu*, *quemadmodum et Paulus testatur*, *Corinthi se paucos baptizasse. poterant enim alii ministri has partes suscipere:* Bengel ähnlich: *non baptizavit sua manu: aderant alii*, *quibus id decore mandare poterat, cf. V. 45*, 1 Cor. 1, 17. Meyer bemerkt kurz — aber nicht gut: das Taufen gehörte nicht zur Bestimmung des apostolischen Amtes, ähnlich auch de Wette, den aber Overbeck desshalb tadelt. Wie man Angesichts der Stelle Matth. 28, 19 und der Parallelen sagen kann,

dass das Taufen nicht zu den Amtsgeschäften eines Apostels gehöre: ist mir schlechterdings unbegreiflich. Wenn der Herr dort ganz in Sonderheit zu seinen Aposteln spricht: gehet hin in alle Welt und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet und lehret: so sollte man doch denken, dass sich das Gebot zu lehren nicht allein, sondern auch das zu taufen auf die vorerwählten Zeugen in allerersten Instanz bezieht. Die Apostel haben ja auch getauft: Paulus nennt in der citirten Korintherstelle mehrere Familien, welche er eigenhändig getauft hat: und wenn die Apostel nicht getauft hätten, würde wohl jene Stelle im Matthäus eine andere Fassung erhalten haben. Dieselbe zeugt also auch für das Taufen der Apostel. Er frägt sich also nur, warum die Apostel diesem Gebote zu taufen nicht so nachgekommen sind, wie dem anderen, alle Völker zu lehren: denn dass sie mehr gelehrt als getauft haben, muss auf Grund der Stelle 1 Kor. 1, 17: Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen, unbedingt zugegeben werden. Bengel meint, es sei hier aus Rücksicht auf das *decorum* von den Jüngern und nicht von dem Apostel getauft worden, zu der Korintherstelle bemerkt er aber: *operosa baptismi actio, saepe suscepta, impedisset praedicationem: caeteroqui apostoli baptizarunt Matth. 28, 19 primos praesertim discipulos.* Jedenfalls forderte die Predigt unter den Juden und Heiden mehr apostolische Männer als die Taufe der durch das Wort Gewonnenen und Bekehrten: die Apostel hatten vor allen Dingen die Aufgabe, Menschen für das Reich Gottes zu fangen, den Pflug in das Land zu stossen, somit war die Predigt des Evangeliums das Erste und Nothwendigste, wie auch das Schwerste und Gefährlichste. Wie der Herr gesäet hatte, und sie in seine Ernte eintraten, schnitten und einheimsten in das Reich Gottes, was sie nicht gesäet hatten: so überliessen die Apostel, um in der Predigt des Evangeliums auch nicht im Mindesten verhindert zu sein, die Taufe und wohl vielfach auch den auf die Taufe vorbereitenden Unterricht ihren Gefährten und Schülern; diese sollten sammeln, was sie gearbeitet hatten. Sie nahmen das Schwerste auf sich und gönnten ihren Genossen ohne Neid das Leichtere: sie sollten Genossen mehr ihrer Freuden, als ihrer Leiden sein. Hiermit hängt ja auch das Andere zusammen, dass die Apostel ihren Schülern und Freunden die Gemeinden, welche sie gestiftet hatten, zur Leitung und Pflege befahlen: sie sollten, wie der Herr im Lande umherzog und nirgends hatte, wo er sein Haupt hinlegte, auch in den Ländern der Heiden ohne bestimmten Aufenthaltsort umherziehen: die Wege sollten sie bahnen, die Thüren aufthun und dann den Staub von ihren Füssen schütteln und eine neue Wirkungsstätte suchen. Petrus hatte aber vielleicht noch ganz besondere Gründe, diesen seinen Begleitern die Taufe zu übertragen: sie sollten mit Hand anlegen, die Scheidewand zwischen Heiden und Juden niederzulegen, und durch ihr Mitwirken nicht bloss ihre Zustimmung zu dem Beschlusse des Apostels ausdrücken, sondern auch ihre Bereitwilligkeit, diese Fremdlinge in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, an den Tag legen. Petrus befahl nun, *αὐτοὺς βαπτισθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.* Es ist auffallend, dass in der Apostelgeschichte nie der Taufe auf den dreieinigen Gott Erwähnung geschieht: so oft als die Taufe noch näher bestimmt wird, wird sie nur mit dem Herrn in Verbindung gebracht: entweder wird von einem *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie 2, 38, oder *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, wie 8, 16, oder endlich, wie hier, *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* gesprochen.

Die älteren Schriftausleger, welche es mit dem Buchstaben gewöhnlich nicht so genau nahmen, haben in diesen Phrasen vielfach die angewandte Taufformel gefunden: sie behaupten, auf den Namen des Herrn, das heisst also, auf die zweite Person der heiligen Dreieinigkeit sei mehrfach getauft worden und besprechen dann weiter, ob die Taufe auf diesen einen von den drei stiftungsmässigen Namen schon eine vollkommene sei. Ambrosius, welchem auch Cyprianus *ep. 73 ed. Goldhorn* beipflichtet, sagt *de spiritu sanct. c. 3: cum enim dicitur, in nomine Domini nostri (Act. 19, 5) per unitatem nominis impletum est mysterium: nec a Christi baptismate spiritus separatur:* Irenaeus bestimmt *contra Valentin.* l. 4: *in nomine Christi tres personae intelliguntur, unctus, ungens et unctio* und Basilius *M. de spir. sanct. c. 12* sagt: *ἡ τοῦ Χριστοῦ προςηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία. δηλοῖ γὰρ τόν τε χρίσαντα θεὸν καὶ χρισθέντα υἱὸν καὶ τὸ χρῖσμα τὸ πνεῦμα.* Beda beruft sich zu unserer Stelle ausdrücklich auf jenes Wort des alten Ambrosius. Die Scholastiker folgten diesen Vorgängern, sie fanden hier auch bloss eine Taufe auf einen Namen, hielten aber auch diese Formel für zulässig, wenn sie nur nicht exclusiv verstanden werde, so Petrus Lombardus *4 sent. dist. 3.* Thomas 3, 66, 6. Wir wollen nicht leugnen, dass die Taufe auf den Namen des Sohnes, wie Basilius anmerkt, die Taufe auf den Namen des Vaters und des heiligen Geistes in sich schliesst, können es aber durchaus nicht gutheissen, von der Formel, welche der Herr selbst festgestellt hat, abzugehen und können nicht begreifen, wie ein Nothfall eintreten könnte, der die Taufe auf den Einen Namen nöthig macht, in welchem selig werden sollen Alle, die daran glauben. Denn die Taufformel ist so kurz und knapp, dass sie selbst, wo *periculum in mora* ist, ohne Gefahr angewandt werden kann. Gerhard thut uns nicht Genüge mit seiner Feststellung *XXI, 6, 91: tutissimum est verbis Christi inhaerere, nec alia quam a Christo ipso praescripta verborum forma uti: neque enim defuerunt Christo rationes, propter quas distinctam trium personarum mentionem in baptismo fieri voluerit: inter quas non postrema censenda est, quod omnes ac singulae tres personae hic agant ac beneficia sua baptizatis dispensent. pater recipit baptizatum in filium, filius in fratrem ac discipulum, spiritus sanctus in templum ac habitaculum.* Wir mögen nichts von diesem *argumentum a tuto* wissen: wir meinen die Pflicht der Pietät gegen den Stifter des Sakramentes, die Pflicht des Glaubensgehorsames gegen den Herrn, der durch dieses Sakrament nicht bloss in die Gemeinschaft seines Reiches, sondern auch in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung uns aufnimmt, gebiete es, sich strikte an seine Einsetzungsworte zu halten. Uebrigens liegt in unserer Stelle durchaus kein zwingender Grund, in dem *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* die Formel zu sehen, mit welcher Cornelius und seine Hausgenossen getauft wurden. Wie die Phrase *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* nichts anders aussagen will, als dass auf Grund des Namens Jesu Christi, d. h. auf Grund des Bekenntnisses zu dem Herrn Jesus, die Taufe vollzogen wird, so drückt unsere Redeweise *βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* aus, dass der Name des Herrn, mit Meyer zu reden, die ganze geistige Sphäre ist, in welcher das Getauftwerden vollzogen wird, und ausserhalb welcher es nicht stattfinden kann. Andere, wie z. B. Philippi, deuten *ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου* so, dass, weil der Taufende auf das Befehlswort des Herrn hier tauft, der Herr es selbst ist, der durch die Hand des Täufers die Taufe

vollzieht und mittelst derselben den Täufling in seine Gemeinschaft aufnimmt: hier würde sich für die letztere Auffassung noch beibringen lassen, dass Petrus somit die Taufe als einen Akt des Gehorsams gegen den Herrn fordert, der zu den Gläubigen aus der Beschneidung durch ein Zeichen so bestimmt gesprochen hatte. Ich halte aber doch die Meyer'sche Auffassung für die richtigere; sie schliesst sich der Weise an, in welcher Alles, was der Christ thut, mit dem Namen des Herrn in Verbindung gebracht wird.

Die Getauften bitten den Apostel und seine Gefährten *ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς*, und Petrus blieb auf ihr Ersuchen, er trat mit ihnen in den innigsten Verkehr und pflog mit ihnen, die von strengen Juden und Judenchristen als unreine Heiden bezeichnet wurden, selbst Tischgemeinschaft. Hatten sie die geistlichen, höchsten Güter mit einander gemein, brachen sie das gesegnete Brod des Herrn mit ihnen gemeinsam: warum sollten sie nicht auch die niederen, die irdischen Güter mit einander gemein haben und nicht als Brüder an einem Tische aus einer Schüssel das Brod des Leibes geniessen? *Aurei dies*, schreibt Bengel: gewiss köstliche, selige Festtage für Cornelius und sein Haus. Gut merkt Calvin an: *quum postremo dicit Lucas, Petrum a Cornelio eiusque cognatis rogatum esse, ut maneret ad dies aliquot, proficiendi votum in illis commendat. erant quidem spiritu sancto praediti, sed non ita pervenerant ad summum, quin adhuc utilis esset illis confirmatio. eorum quoque exemplo, quoties nobis profectus occasio se offert, ea sedulo utendum est: neque fastu turgeamus, qui ingressum obstruat doctrinae.* Und wenn Cornelius den Apostel nicht gebeten hätte, dass er etliche Tage bei ihm verbleibe, so würde Petrus den Cornelius wohl gebeten haben, ihn etliche Tage in seinem Hause zu herbergen. Denn da die Taufe auch Aufnahme in die brüderliche Gemeinschaft ist, so musste er diesem Manne, welcher in Cäsarien keine Brüder in Christo hatte, den Segen dieser Gemeinschaft in reichem, vollem Masse bieten und bringen.

III. Die Nachfeier.

1. Das Trinitatisfest.

Röm. 11, 33—36.

Der Comes bietet für den ersten Sonntag nach Pfingsten: Apocalypsis 4, 1—11, Acta 5, 29—42 und Joh. 3, 1—15: die römische Kirche aber hat, als sie auf diesen Sonntag später das Fest der heiligen Dreieinigkeit legte, dann als Epistel Röm. 11, 33—36 und als Evangelium Matth. 28, 18—20 geordnet. Luthers Meinung ist, dass, vgl. die Stelle 1, 60, die Epistel gewählt worden sei, nicht weil sie die Lehre von der Trinität aus einander setzt, sondern weil sie dieselbe als ein göttliches Mysterium dem Klügeln der Menschen entziehen will: er glaubt, dass Paulus in dem letzten Verse an diesen hohen Glaubensartikel rühre. Es scheint mir aber ein anderes Motiv bei der Bestimmung massgebend gewesen zu sein: es kommt bei Einführung von neuen Festen und Texten vor allem darauf an, dass sie

sich bequem an die bestehende Ordnung anschliessen. Diess thut dieser Text, welcher eine Bezugnahme auf das Dogma der heiligen Dreieinigkeit gestattet, in hohem Grade. Die Epistel des ersten Pfingsttages berichtet die Aufnahme von Juden und Judengenossen in die Gemeinde, also die Stiftung der Kirche unter Israel, die Epistel des zweiten Festtages die Aufnahme von Heiden in die Gemeinde, also die Stiftung der Kirche unter den Heiden; unsere Epistel knüpft hieran an. Die Kirche erwächst aus den Heiden und aus Israel zu einer Gemeinde, es wird eine Herde und ein Hirte. Von den Anfängen der Kirche versetzt uns dieser Text an das Ende der Wege Gottes mit derselben. Die Herrlichkeit Gottes offenbart sich in ihrer wunderbaren Tiefe: dem Apostel drängt sich ja dieser Lobpreis auf, da er in grossartigen Zügen die Herstellung der Kirche aus Heiden und Juden skizzirt hat. Dieser Hymnus auf den die Völker zum Heile in Christo führenden Gott schliesst würdig dieses erste Semester des Kirchenjahres, des Halbjahres des Herrn, welches die grossen Thaten Gottes in Christo Jesu predigt, und leitet trefflich zu dem zweiten Semester der Kirche über, welches zur Anschauung zu bringen hat, wie der Mensch, die gesammte Menschheit das Heil in Christo, das Gott der Herr bereitet hat und darbietet, sich aneignet. Das Trinitatisfest geht auch nicht leer aus: die Kirche kann unmöglich ein Fest der ontologischen Trinität feiern wollen, denn Dogmen bilden nicht den Gegenstand christlicher Festfeier, sondern nur Thatsachen, sie hat es nur mit der ökonomischen Trinität zu thun. Ist diese nicht bei der Völkerberufung zum Heile, bei dem Baue der christlichen Kirche aus Juden und Heiden geschäftig und wirksam? Ist die Wiedergeburt des einzelnen Menschen ein Werk des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes: so ist auch die Erneuerung der gesammten Menschheit, die Christianisirung aller Völker, die Aufrichtung einer allgemeinen Kirche ein Werk aller drei Personen der Gottheit, und der Lobpreis des Apostels in unserer Stelle steigt also zu der heiligen Dreieinigkeit auf.

V. 33. O welch eine Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Erkenntniss Gottes. Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!

Auf der höchsten Höhe heiliger Betrachtung ist Skt. Paulus angelangt: er steht an dem Ziele. Die Wege, auf welchen Gott die Völker dem Heile, welches Christus erworben hat, entgegenführt, hat er überschaut: der Gang des Reiches Gottes durch die Menschheit liegt klar vor seinen Augen! Wie wunderbar sind die Heilswege Gottes! Israel, das Volk der Wahl, das Volk, welches Gott auf die Offenbarung seines Sohnes Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang vorbereitet hat, muss das Heil, da es erschienen ist, verschmähen, damit die Heiden in das Reich Gottes eingehen können; und die Fülle der eingegangenen Heiden muss wieder Israel Busse predigen, muss dem Volke der ewigen Berufung Lust machen, seine Berufung noch in dem letzten Zeitpunkte gewiss zu machen. Israels Fall hat den Heiden zur Auferstehung gedient und die Auferstehung der Heiden richtet Israel aus seinem tiefen Falle auf. Am Ende sind Heiden und Juden gekommen: am letzten Ende feiert das göttliche Erbarmen seinen höchsten, seligsten Triumph! Die herrlichen Kapitel 9—11 des Römerbriefes bieten, wenn ich so sagen darf, eine Philosophie der Kirchenge-

schichte, einen Abriss der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes unter den Völkern auf Erden, eine Theodicee des die Menschheit zu dem Herrn führenden Gottes. Wie Paulus zum Schlusse des achten Kapitels, wo ja auch ein Theil dieses Briefes bis zu Ende ausgeführt war, in einen Lobpreis Gottes in höherem Chore unwillkürlich ausbricht: so ergeht es ihm auch hier. Er kann nach dem die Verhandlungen abschliessenden Satze: *συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*: nicht einfach einen Punkt setzen und zu einem neuen Thema ohne Weiteres übergehen. Mit der tiefsten Herzensbewegung ist der Apostel in diese Untersuchung eingetreten: wer fühlt nicht aus den einleitenden Versen des neunten Kapitels heraus, dass nicht der reflektirende, nicht der spekulirende Geist den Apostel treibt, sondern der kräftige Pulsschlag seiner herzlichen Liebe, seines tiefsten Erbarmens mit seinen Brüdern nach dem Fleische. Sein Herz ist bei diesen Verhandlungen auf das Tiefste afficirt: wie sollte sein Herz, das über den Fall Israels eine ergreifendere Klage erhoben hat, als David, da ihm die sichere Nachricht gebracht wurde, dass die beiden Helden, Saul und Jonathan, auf dem Gebirge Gilboa unter den Händen der Philister gefallen seien, nicht aufjubeln und Gott lobsingen, welcher Alles so herrlich hinaus zu führen weiss, dass Israels Fall doch endlich zur Auferstehung Israels ausschlägt. Ich kann Meyer durchaus nicht beistimmen, welcher diese Doxologie nur auf den Inhalt von V. 32 sich beziehen lassen will: dieser Vers, welcher übrigens nur die Summa aus dem von Kapitel 9 an Gesagten zieht, ist für diesen Lobpreis nicht die geeignete Grundlage. er ist zu klein, zu schwach, um solch einen Aufbau tragen zu können. Den ganzen Abschnitt krönt dieser Herzenserguss, das behaupten mit Recht Philippi und v. Hofmann, sowie die älteren Schriftausleger. Nur zwei mögen zu Worte kommen: Chrysostomus und Calvin. Der erstere spricht: *ἐνταῦθα ἐπὶ τοὺς προτέρους χρόνους ἐπανελθὼν καὶ τὴν ἄνωθεν τοῦ θεοῦ κατανοήσας οἰκονομίαν τὴν ἐξ οὗπερ ὁ κόσμος ἐγένετο μέχρι τοῦ παρόντος καὶ λογισάμενος, πῶς ποικίλως πάντα ᾠκονόμησεν, ἐξεπλάγη καὶ ἀνεβόησε, πιστευόμενος τοὺς ἀκούοντας, ὅτι ἔσται πάντως ἅπερ εἶπεν. οὐ γὰρ ἀνεβόησε καὶ ἐξεπλάγη, εἰ μὴ πάντως ἔμελλεν ἔσεσθαι τοῦτο. καὶ ὅτι μὲν βάθος ἐστίν, οἶδεν, πόσον δέ, οὐκ οἶδε. θαυμάζοντος γάρ ἐστιν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδότος τὸ πᾶν. θαυμάσας καὶ ἐκπλαγεὶς τὴν χρηστότητα καὶ κατὰ τὸ ἐγχωροῦν αὐτῷ διὰ δύο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνομάτων αὐτὴν ἀνεκήρυξε τοῦ πλούτου καὶ τοῦ βάθους.* Calvin schickt seinen Bemerkungen die einleitenden Worte voraus: *hic primo erumpit apostolus in vocem, quae ex pia operum Dei consideratione apud fideles sponte nascitur. deinde cohibet obiter audaciam impietatis, quae Dei iudiciis obstrepere solet. quum ergo audimus: o profunditatem, dici non potest, quantum valere debeat haec admiratio ad retundendam carnis temeritatem. postquam enim ex verbo ac spiritu Domini disputavit, tanti demum arcani sublimitate victus nihil potest quam obstupescere et exclamare, divitias istas sapientiae Dei profundiores esse, quam ut ad eas nostra ratio penetrare queat. si quando ingredimur in sermonem de aeternis Dei consiliis, frenum istud et ingenio et linguae semper iniectum sit, ut quum sobrie et intra verbi Dei fines loquuti fuerimus, disputatio tandem nostra exeat in stuporem. neque enim pudere nos debet, si non sapimus supra eum, qui in tertium usque coelum raptus viderat mysteria homini ineffabilia: neque tamen alium hic finem reperire poterat, quam ut se ita humiliaret.*

Der begeisterte Lobpreis Gottes, welcher aus dem tiefsten Herzen des Apostels unwillkürlich hervordringt, fängt mit den Worten an: ὦ βάϑος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως ϑεοῦ! Es ist kein Grund vorhanden, mit Lachmann statt ὦ hier ὤ zu schreiben, obgleich dieser Satz eine blosse Exclamation enthält. Ueber die Tiefe, welche sich vor den Blicken des Apostels aufgethan hat, bricht sein Geist in diese Worte der Verwunderung aus. Nach Baumgarten-Crusius und Philippi ist dieses βάϑος nicht Bild der Unerschöpflichkeit, der unerschöpflichen Fülle, sondern Bild der Unergründlichkeit, der Unerforschlichkeit. Die anderen Exegeten fassen aber βάϑος hier in seiner ursprünglichen Bedeutung, so vor allen Meyer, welcher auch 1 Cor. 2, 10 und Judith 8, 14 nicht die Unerforschlichkeit durch dieses Wort ausgedrückt findet. Weil Gott solche Tiefe in sich birgt, ist er dem Menschenkinde allerdings unergründlich, unerforschlich in seinem Wesen, wie in seinem Walten: die Unerforschlichkeit ist also die Tiefe nicht selbst, sondern nur eine nothwendige Consequenz derselben. „In seiner Beziehung zu σοφίας καὶ γνώσεως, sagt Meyer, ist das βάϑος die Tiefe der Weisheit, d. i. die Weisheitsfülle, welche das Wesen und den Zusammenhang ihrer Objekte nicht oberflächlich, sondern erschöpfend und von Grund aus kennt, und daher dem menschlichen Urtheil unbegreiflich ist.“ Dieses βάϑος ϑεοῦ wird von dem Apostel nun näher bestimmt durch drei abhängige Genitive: πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως. Hier erhebt sich aber die Frage, sind diese Genitive einander coordinirt, oder sind die beiden letzten mit καί — καί verbundenen Genitive von dem ersten, also von πλούτου, abhängig. Die beiden Genitive καὶ σοφίας καὶ γνώσεως subordiniren dem Genitive πλούτου, Thomas Aquinas, Luther, Calvin, Beza, Piscator, Wolf, Heumann, Carpzov, Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Reiche, v. Hengel u. A. Wenn aber einige von ihnen βάϑος πλούτου dann als einen Begriff, nämlich als „tiefer Reichthum“, fassen, so will sich das nicht schicken: es ist willkürlich, wie Meyer richtig bemerkt, und die Fülle der Rede sowohl, als auch der Nachdruck, welchen βάϑος hat, wird beeinträchtigt: man muss dann mit Luther übersetzen: o welch eine Fülle des Reichthums, beides der Weisheit und der Erkenntniss Gottes. Gegen diese Subordinirung sträubt sich aber καὶ σοφίας καὶ γνώσεως: beide Begriffe sind einander zu nahe verwandt, sagen Meyer, Philippi, v. Hofmann mit Fug und Recht, als dass sie durch ein doppeltes καί einander gegenübergesetzt werden könnten. Meyer hebt noch besonders hervor, dass das Folgende für eine Coordination spreche, indem Paulus ja sofort darauf hinweise, dass Gott sich in seinem Reichthume, in seiner Weisheit und in seiner Erkenntniss offenbare. Nicht erst Theodoretus, wie gewöhnlich angegeben wird, sondern Chrysostomus bereits hat diess anerkannt: derselbe schreibt nämlich: καὶ γὰρ καὶ πλούσιός ἐστι καὶ οὐ δεῖται παρ᾽ ἑτέρου λαβεῖν, καὶ σοφός ἐστι καὶ οὐ δεῖται συμβούλου, τί λέγω συμβούλου; οὐδὲ εἰδέναι τις δύναται τὰ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἢ μόνος αὐτὸς ὁ πλούσιος καὶ σοφός. Wir sehen keine Nothwendigkeit, von der nächstliegenden Auslegung abzustehen: die Genitive sind von Paulus durch nichts als von einander abhängig gekennzeichnet, es ist daher das Angemessenste, sie im Verhältnisse der Coordination zu belassen. Diess thun Origenes, Chrysostomus, Theodoretus, Oecumenius, Theophylactus, Corn. a Lapide, Grotius, Bengel, Semler, Flatt, Tholuck, Köllner, de Wette, Olshausen, Fritzsche, Rückert, Philippi, Ewald, v. Hofmann u. A. mehr. Paulus preist für das Erste also

die Tiefe πλούτου. Bei den Klassikern findet sich diese Vergleichung des Reichthums mit einer Tiefe sehr häufig: Tiefe des Reichthums, tiefer Reichthum ist Fülle des Reichthums, überschwänglicher Reichthum. Mag v. Hengel an unterirdische Schatzkammern dabei denken, so wollen wir ihm das nicht wehren: jedenfalls aber liegt das *tertium comparationis* viel näher. Was tief ist, kann nicht leicht ausgeschöpft werden: tiefer Reichthum ist desshalb unerschöpflicher Reichthum. Es ist nun die Frage, ob man mit Rückert, Fritzsche, Philippi sich damit begnügen muss, βάθος πλούτου θεοῦ in der unbestimmten und damit unfassbaren Weite des Begriffes: wie reich, wie überschwänglich reich ist Gott! stehen oder, besser gesagt, schweben zu lassen. Wir können uns aber mit dieser blossen Idee des Reichthums Gottes nicht befreunden, wir möchten diesen Gedanken nicht über unseren Köpfen schweben lassen, sondern ihn bestimmt fassen. Es will mir scheinen, als ob die älteren Ausleger, welche den πλοῦτος nicht so allgemein, sondern sehr conkret verstanden, vollkommen im Rechte gewesen sind: Paulus kann nach dem ganzen Zusammenhange nur an einen ganz bestimmten πλοῦτος θεοῦ gedacht haben. Mag auch πλοῦτος ohne Zusatz die göttliche Fülle, den göttlichen Reichthum schlechthin im Gegensatze zu der menschlichen χρεία, Bedürftigkeit, Apoc. 5, 12. Phil. 4, 19. Eph. 3, 8 bezeichnen, an unserer Stelle ist πλοῦτος doch anders gefasst. Gleich in V. 35 wird ein Charakterzug des Gottes, dem der πλοῦτος eignet und dem Paulus 10, 12 erst das Prädikat zuerkannt hat: πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν, beschrieben, er gibt, wenn ihm auch zuvor nichts gegeben worden ist: dieser πλοῦτος Gottes ist also hier nicht als ein Besitz gedacht, den Gott geizig verwahrt und zurückhält, sondern vielmehr als einer, welchen Gott austheilt. Ich schliesse mich daher den älteren Auslegern entschieden an, welche diesen πλοῦτος Gottes als Gnadenreichthum verstehen. Man darf hier keine nähere Bestimmung des πλοῦτος aus dem Munde des Apostels erwarten: seine ganze Seele ergiesst sich in diesen Preis Gottes, wess sein Herz voll ist, dess gehet sein Mund über. Gottes Gnade und Erbarmen, das war der Silberblick, welcher vor seinen Augen aufleuchtete, als er die Wege Gottes mit den Heiden und mit Israel überschaute: er durfte wohl voraussehen, dass jeder, welcher seinen Ausführungen aufmerksam gefolgt war, den Reichthum richtig verstehen würde, welchen er Gott zulegt, hatte er doch zudem eben erst gesagt: ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.

Ueber die Tiefe des Reichthums, des Gnadenreichthums Gottes staunt entzückten Geistes der Apostel. Wer kann diese Gnade ermessen? Auf Alle erstreckt sie sich ohne Unterschied, Alle will sie zu dem Heile in Christo führen: diese Gnade lässt sich nicht erbittern, sie ist überschwänglich reich. Sie erbarmt sich der Heiden, welche undankbar (Kap. 1) Gott den Rücken gewandt und seine Herrlichkeit verwandelt haben in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüssigen und der kriechenden Thiere, und wird sich, ehe das Ende kommt, auch des Volkes Israel noch erbarmen, welches jetzt, undankbar für die so lange erfahrene Gotteshuld, sich gegen das Heil in Christo verstockt hat. Aber die Tiefe der Erbarmung Gottes ist es nicht allein, deretwegen Paulus lobpreist, er findet in der Gottheit neben der Tiefe dieses Gnadenreichthums noch eine andere Tiefe, nämlich die Tiefe sowohl der σοφία, als auch der γνῶσις. Dass beide Eigenschaften Gottes auf das Engste mit einander

verwandt sind, wird durch das beide verbindende *καί — καί* kundgegeben: beides, die *σοφία*, sowie die *γνῶσις* sind Eigenschaften Gottes als der höchsten Intelligenz. Wie unterscheidet sich nun aber die *σοφία* Gottes von der *γνῶσις* Gottes? Nach Bengel so: *sapientia dirigit omnia ad finem optimum: cognitio novit finem illum et exitum:* hiermit stimmt Philippi überein, welcher die *σοφία*, die Weisheit Gottes hier als die den Zweck setzende und die Mittel wählende, die *γνῶσις*, das Wissen, die Erkenntniss, als die um den Inhalt der *σοφία* wissende Thätigkeit des göttlichen Verstandes betrachtet. Nach v. Hofmann aber ist *σοφία* die Eigenschaft, welche befähigt, überhaupt richtig zu urtheilen und zu handeln, *γνῶσις* aber die Durchdringung des im bestimmten Falle erkannt sein wollenden Gegenstandes, und endlich nach Meyer ist die *σοφία* die Alles auf's Beste zum besten Zwecke hin regierende Weisheit Gottes, *γνῶσις* aber die Kenntniss der Mittel und Wege, welche dabei einzuschlagen sind. Im Allgemeinen besteht also darüber Einmüthigkeit, dass *σοφία* nicht wie *γνῶσις* das Wissen bloss nach seiner theoretischen Seite, sondern auch nach seiner praktischen bezeichnet. Die *σοφία* der Menschen ist Lebensweisheit, die *σοφία* Gottes der praktische Verstand, die in Gottes Handeln sich manifestirende Weisheit. Die *γνῶσις* Gottes ist nicht eine operative, nach Aussen hin sich thätig erweisende Eigenschaft seines Wesens, sondern eine die Dinge in ihrem Zustande lassende, in ihrer Beschaffenheit nur in sich aufnehmende Eigenschaft. Was nun der Inhalt der gepriesenen *σοφία ϑεοῦ* Gottes ist, erhellt hier aus dem Zusammenhange deutlich: die Weisheit Gottes will *τοὺς πάντας* zum Heile in Christo führen. Aber diese *σοφία* kann ohne *γνῶσις* nicht zum Ziele gelangen: es genügt dabei aber nicht die Erkenntniss der Mittel und Wege, auch nicht die des endlichen Ausganges; der endliche Ausgang, sowie die Zweckmässigkeit der Mittel und Wege ist sehr wesentlich von der Herzensbeschaffenheit, von dem sittlichen Charakter, überhaupt von der Individualität der Menschen, welche zum Heile befördert werden sollen, abhängig und so wird man den Begriff der *γνῶσις* in dieser Weite zu fassen haben. Wie tief der Gnadenreichthum Gottes ist, so tief ist seine Weisheit und seine Erkenntniss. Luther sagt: „das sind die hohen Gedanken und Rath Gottes, die weit und hoch alle menschliche, ja aller Kreaturen Sinne und Verstand übertreffen, dass er seine Güte so reichlich ausschüttet und aus lauter Gnaden und Barmherzigkeit dazu erwählet hat die Armen, Elenden, Unwürdigen, die da unter die Sünde beschlossen, d. i. sich des ewigen Zornes und Verdammniss wahrhaftig vor Gott werth und schuldig erkennen, dass sie sollen wissen, beide, was er ist inwendig seines göttlichen Wesens und was er in seinem Herzen hat. — Das heisst wohl eine reiche, unaussprechliche, göttliche Weisheit und Erkenntniss, welche allein haben, die da glauben an Christum, dass sie in den tiefen Abgrund können sehen, was da sei der Sinn und die Meinung des göttlichen Herzens; wiewohl sie es doch in ihrer Schwachheit nicht vollkömmlich erreichen, noch weiter ergründen, denn so viel sie im Glauben des offenbarten Wortes fassen, als in einem Spiegel und Bildwerk, wie Skt. Paulus 1 Cor. 13, 12 sagt, aber der blinden, ungläubigen Vernunft fremd und verborgen ist und gar und ganz nichts davon in ihren Sinn oder Gedanken kommt; ja sie will auch nichts davon hören noch wissen, wenn es ihr gleich offenbart wird." Es ist aber doch wohl noch bestimmter der Inhalt der Weisheit und der Erkenntniss Gottes herauszusetzen.

Paulus bewundert die Tiefe der Weisheit Gottes, denn dieser findet Mittel und Wege, wo der Mensch rathlos steht, um Heiden und Juden zu dem Herrn und seiner Gerechtigkeit zu verhelfen. Damit die Heiden zu dem Herrn gelangen, damit also diejenigen, welche von allen Menschen die verschmachtetsten und verkommensten sind, am schnellsten zum Heile gelangen, müssen die Juden das Heil jetzt von sich weisen. Und wieder dieses Herzuströmen der Heiden zu dem verheissenen Sohne Davids, diese Sammlung der Heidenvölker zu dem Troste Israels reizt die Kinder Israel schliesslich, sich aufzumachen und nach dem längst gekommenen Könige der Ehren zu fragen. Wie tief ist nicht Gottes Erkenntniss! Er weiss, wie den Heidenseelen beizukommen ist, wie die verstockten Herzen der Kinder Israel zu erweichen sind! Er hat Weg aller Wegen, an Mitteln fehlt es ihm nicht: und seine Wege sind nie verkehrt, wenn sie auch nicht geraden Weges, sondern nur auf sehr weiten Umwegen und in grossen Bogen zum Ziele führen: seine Mittel treffen allemal zum Ziele: wenn sie auch noch so oft neben dem Ziele vorbeizuschiessen scheinen: denn nichts, was bei der Erwägung und Ausführung in Rechnung gezogen werden muss, ist ihm entfallen. Alles, alles wird bedacht, durchschaut und herrlich hinausgeführt.

Paulus fährt fort: „*ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.* Gottes *κρίματα* sind also für das Erste unerforschlich: was sind aber diese *κρίματα*? Die neueren Ausleger neigen sich überwiegend der Auffassung zu, dass *κρίματα* Gottes Beschlüsse, Bestimmungen sind, diese Willensentschliessungen und Entscheide sollen dann weiter nicht solche sein, nach welchen die Menschen sich zu richten haben, sondern solche, die Gott selbst in's Werk setzt, an welche Gott sich bei seinem Handeln bindet. So Fritzsche, Rückert, Tholuck, v. Hofmann, letzterer am entschiedensten. Wir stellen nicht in Abrede, dass *κρῖμα* diese Bedeutung haben kann, aber dass das Wort in dem Neuen Testamente in diesem Sinne vorkommt, hat weder Cremer in seinem Lexicon, noch v. Hofmann in seiner Auslegung nachweisen können. Es würde schon sehr bedenklich sein, *κρῖμα*, welches in den paulinischen Briefen sonst noch vorkommt, hier in einem ganz absonderlichen Verstande zu nehmen: hiezu tritt noch hinzu, dass der Zusammenhang ganz und gar nicht darauf führt, *κρῖμα* hier in einem anderen Sinne als richterliche Entscheidung, Gericht zu fassen. Im Römerbriefe erscheint *κρῖμα* nur in diesem üblen Sinne Gottes Gericht = Gottes Strafgericht, 2, 2 und 3. 3, 8. 5, 16. 13, 2 und die vorhergehenden Kapitel, welchen diese Doxologie organisch angehört, haben von solchen Strafgerichten Gottes mehrfach gehandelt. Es wendet v. Hofmann gegen diese von den Alten, später von Bengel, Meyer, Philippi vertretene Ansicht ein, nur von jenen Entscheiden, welche Gott sich als Normen seines Handelns setzt, könne es heissen, dass sie unerforschbar sind, indem der Mensch Gotte nicht in das Herz schaut. Er erfährt, was Gott beschlossen hat, nur dann, wenn er es ihm kund gibt. Dagegen die Verstockungsgerichte Gottes, von denen man *κρίματα* verstanden hat, liegen ja eben in den Verstockungen zu Tage." Allein er täuscht sich selbst. Die Gerichte Gottes liegen allerdings als Fakta vor unseren Augen: sind aber Gottes Gerichte damit vor uns offenbar? Die einfache Thatsache kann uns doch sicher nicht genügen: Gott handelt stets nach vernünftigen Gründen: demnach sind Gottes Gerichte uns so lange ein Problem, ein Myste-

rium, bis uns der letzte Grund, warum Gott so und nicht anders gehandelt hat, kund geworden ist. Dass Gott den Pharao verstockt hat, also dieses Gottes Gericht an Pharao kennen wir Alle, aber doch nur als nackte, einfache Thatsache: warum Gott aber den Pharao verstockte, wer von uns kann sich rühmen, diess zu wissen? Wir denken ihm nach, dass wir es ergründen möchten: aber zur vollen, klaren Erkenntniss gelangen wir nie, oder wir betrügen uns selbst, denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Man denke an die Fusswaschung und des Herrn Worte an Petrus, der die Handlung mit seinen Augen sah und an seinem Leibe verspürte, aber sie nicht verstand. Wie die Gerichte Gottes unerforschlich sind für uns in ihren letzten Gründen, so sind auch *αἱ ὁδοί* Gottes für uns *ἀνεξιχνίαστοι*, unausführbar; denn *ἀνεξιχνίαστος* heisst nach Suidas *οὗ μηδ᾽ ἴχνος ἐστὶν εὑρεῖν*. Nach v. Hofmann sind diese Wege diejenigen, welche Gott sich bahnt zur Verwirklichung seiner Willensentschliessungen und damit stimmt Meyer überein. Bengel fasst, und hierin folgt ihm Philippi, *ὁδοί* im Gegensatze zu *κρίματα*, *iudicia circa infideles*, als *via circa fideles*, also Gnadenwege, Gnadenführungen. Da aber in dem Texte nicht angedeutet ist, dass *ὁδοί* und *κρίματα* als Gegensätze genommen werden sollen, so ist es wohl besser, *ὁδοί* in der Weise zu verstehen, dass es die Massnahmen Gottes in sich begreift, sowohl die zu dem Heile, als auch die zum Gerichte ausschlagenden. So auch Chrysostomus, welcher sagt: *αἱ δὲ οἰκονομίαι, καὶ γὰρ αὗται οὐ μόνον γνωσθῆναι, ἀλλ᾽ οὐδὲ ζητηθῆναι δύναται. οὐδὲ γὰρ ἐγώ, φησίν, εὗρον ἅπαντα, ἀλλὰ μέρος μικρόν, οὐ τὸ πᾶν, μόνος γὰρ αὐτὸς οἶδε τὰ αὑτοῦ σαφῶς. Adhuc autem*, sagt Calvin gut, *persistit in sua exclamatione: in qua quo magis attolit divini arcani altitudinem, eo nos magis ab investigandi curiositate deterret. discamus ergo nihil de Domino inquirere, nisi quantum per scripturas revelavit: quia alioqui in labyrinthum ingredimur, unde non facilis erit receptus. notandum enim est, non de quibuslibet Dei mysteriis hic agi, sed quae apud se recondita vult tantum a nobis suspici et adorari.*

V. 34. Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen?

Theodoretus findet in den Fragen dieses und des folgenden Verses eine genaue Rückbeziehung auf die drei coordinirten Genitive des vorigen Verses: *τὰ τρία ταῦτα*, sagt er, *πρὸς τὰ τρία τέθεικε, τὸν πλοῦτον, καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν γνῶσιν. τὸ μὲν τίς ἔγνω νοῦν κυρίου, πρὸς τὴν γνῶσιν· τὸ δὲ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, πρὸς τὴν σοφίαν· τὸ δὲ τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ, πρὸς τὸν πλοῦτον.* Er hat mit seiner Behauptung entschieden Glück gehabt: bis in die neueste Zeit war die exegetische Tradition undurchlöchert. Luther hatte freilich schon in seiner Postille sich auf eigene Füsse gestellt, doch sind Philippi, wie auch v. Hofmann neuerdings erst fest und bestimmt auf seine Seite getreten. Wenn Paulus mit seinen drei Fragen jene Eigenschaften des göttlichen Wesens hätte treffen wollen, so sollte man denken, dass er auch die Reihenfolge der Genitive zum Canon für diese Fragen gemacht hatte, aber diess ist durchaus nicht der Fall. Dem ersten Genitive entspricht die dritte Frage, dem zweiten die zweite und dem dritten Genitive die erste Frage. Weiter sehen wir keine Nothwendigkeit, sondern nur Willkür darin, dass sich die Frage: wer hat des Herrn Sinn erkannt? nur auf seine *γνῶσις* und nicht auch auf seine *σοφία* beziehen soll. Es scheint uns überhaupt

in diesen Fragen nicht der erste Theil des letzten Verses, sondern der letzte Theil desselben begründet werden zu sollen. Denn eine Begründung wollen diese beiden eng verbundenen und in eine Form desshalb gekleideten zwei Verse (34 und 35) beibringen: diess leuchtet aus dem *γάρ*, welches sie einführt, deutlich hervor. Nicht die Tiefe der göttlichen Barmherzigkeit, Weisheit und Erkenntniss, sondern die Unbegreiflichkeit, die Unerforschlichkeit der Gerichte und Wege Gottes wird erwiesen. Vortrefflich spricht Luther: „dreierlei sagt er, damit der Welt aller Ruhm in göttlichen Sachen genommen ist. Den Sinn des Herrn erkennen, was er gedenke und vorhabe, oder bei ihm selbst von Ewigkeit beschlossen habe. Rath geben oder weisen, was und wie er es vornehmen, angreifen und thun soll. Und auch ihm geben, das ist, mit ihrem Vermögen, Kraft und That dazu helfen. Das ist Alles menschlicher Natur unmöglich, denn weil sie seinen Sinn nicht kann erkennen, so wird sie viel weniger mit ihrer Weisheit und Thun ihm Rath geben oder was geben können. Darum ist es ja eine schändliche Vermessenheit, dass sich die Welt solches untersteht; vermeinet, nicht allein Gottes Wesen, Willen und Werk durch sich selbst zu ersehen und zu treffen, sondern auch ihm Rath zu geben, wie er es machen solle und was er ihm solle gefallen lassen, ja, auch selbst mit ihren Werken ihm abverdienen und so viel thun, dass er ihnen dafür müsse vergelten und sie den Ruhm und die Ehre haben, dass sie in seinem Regimente der Kirche haben gross und trefflich Ding gethan, dasselbe gestärkt und erhalten, und den Himmel gefüllt durch ihre grosse Heiligkeit.“ Ueberzeugend hat zuletzt noch v. Hofmann gesagt: „alle drei Fragen bekräftigen ihn (den zweiten Satz und nicht den ersten des Ausrufes). Denn es gäbe nur drei Fälle, in welchen der Mensch wissen könnte, was Gott beschlossen hat oder wie er es ausführen wird, wenn er Gotte in's Herz schaute, wenn er dabei betheiligt gewesen wäre, als Gott den Beschluss fasste, und wenn er nach dem, was er Gott geleistet hat, die Gegenleistung bemessen könnte, auf die er rechnen kann.“ So ähnlich auch Philippi. Gottes Gerichte und Wege entziehen sich der menschlichen Erkenntniss vollständig: *τίς γὰρ ἔγνων νοῦν κυρίου;* Paulus greift in das Alte Testament hinein, er thut das ja so gerne, er bringt keine neue Lehre, alte Wahrheit ist es, welche er den Römern hier verkündet: alte Wahrheit, welche nicht Menschen gefunden haben, sondern die Gott ihnen geoffenbart hat. Die Grundstelle ist Jesaja 40, 13: מִי תִכֵּן אֶת־רוּחַ יְהוָֹה. Wenn es keinem Sterblichen verstattet ist, in den Sinn Gottes, in seines Herzens tiefste Meinung, in seine geheimsten Gedanken sich zu versenken; was können wir dann von seinen Gerichten und Wegen erkennen? Seine Gerichte und Wege sind seine eigenen Gedanken, seine eigenen Geheimnisse. Er hat sie in sich festgestellt, in sich gefasst; wie wollen wir hineinkommen? Wir könnten den Sinn des Herrn wohl erkennen, wenn er uns gewürdigt hätte, Beisitzer in seinem heiligen Rathe zu sein, oder, was dem Grundtexte besser entspricht (denn in der Stelle Jesaja's 40, 14: אֶת מִי נוֹעָץ liegt mehr als eine passive Assistenz, sondern eine aktive Theilnahme an Gottes Rathschlüssen), wenn er auf Grund der Rathschläge, welche wir ihm gegeben, seinen Beschluss gefasst hätte. Aber Gott zieht uns nicht zu Rathe, er fasst ganz selbstständig, nach eigenstem Ermessen seine Beschlüsse. Calvin legt den Finger auf diese beiden Fragen und sagt: *hic incipit quasi iniecta manu cohibere hominum audaciam, ne adversus Dei iudicia obmurmurent.*

Bengel sieht sich veranlasst, den stolzen Geistern seiner Zeit, welche sich vermassen, mit ihren Gedanken alle Gottes-Gedanken ergründen zu wollen, diese zweite Frage ernstlich zu Gemüthe zu führen. Was damals zeitgemäss war, ist heutzutage auch noch an der Zeit, denn das Geschlecht dieser Tage meint auch, an dem und in dem Wesen Gottes keine Geheimnisse mehr stehen lassen zu dürfen. *non modo neminem fuisse σύμβουλον, dicit Paulus, sed ne nunc quidem esse posse. σύμβουλος autem est, vel particeps consilii, vel certe conscius. nam modo dixit: quis enim novit mentem Domini? et tamen multi in disceptationibus, verbi gratia, de ortu mali, quae multo profundiores oeconomiae divinae recessus tangunt, quam haec, quae inter v. 32 et 33 ab apostolo religiose abrumpitur, (multum enim interest inter lapsum multorum angelorum totiusque generis humani, et inter carum Israelitarum) perinde se iactant, ac si non modo consiliarii Domini, sed etiam quaesitores, patroni vel iudices essent. scriptura ubique subsistit in eo, quod Dominus voluit et dixit et fecit: rationes rerum universalium singulariumve non pandit: de iis, quae nostram superant infantiam, ad aeternitatem remittit fideles. 1 Cor. 13, 9 sq. ceteros, importunos scrutatores, torquebit et uret sitiendi sitis in aeternum.*

V. 35. Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, dass ihm werde wieder vergolten?

Die von Paulus hier angezogene Schriftstelle findet sich in dem alexandrinischen Codex der Septuaginta in dem Propheten Jesaja 40, 14. Nach Ewald soll Paulus in seiner Handschrift jener griechischen Uebersetzung dieses Wort schon an jener Stelle gefunden haben: die anderen neueren Ausleger wollen aber davon mit Recht nichts wissen: sie sind vielmehr der Meinung, dass aus dieser Römerstelle der Eintrag in den Propheten gemacht worden sei, so Baumgarten-Crusius, Meyer, Philippi. Da die beiden Fragesätze des vorigen Verses aus Jesaj. 40, 13 entlehnt sind, so meinte ein christlicher Schreiber, dass auch dieser dritte Fragesatz jesajanisch sei und an demselben Orte, wo die beiden ersten stehen, zu finden sein müsse. Aus Hiob 41, 3 aber ist diese Frage genommen: Gott ist dort der Redende, er sagt: מִי הִקְדִּימַנִי וַאֲשַׁלֵּם, wer that mir etwas zuvor, dass ich vergelten müsste? Paulus hat die falsche Uebersetzung der Siebenzig nicht in den Text aufgenommen, sondern dieselbe nach dem Grundtexte verbessert. Nach Philippi aber will er sagen: hätte der Mensch Gott etwas zuvor gegeben, wofür er Vergeltung heischen könnte, so wären die Wege der göttlichen Weisheit nicht frei und unberechenbar, sondern von Aussen her bestimmt, gebunden, und darum der menschlichen Berechnung zugänglich und erforschlich. Nach v. Hofmann hingegen liegt der Gedanke, dass Gott reich genug sei, um zu geben, ohne vorher empfangen zu haben, so z. B. Fritzsche, ebenso fern als der andere, dass alles Geben Gottes freie Gnade sei, so z. B. Rückert, Krehl, Köllner u. A. Meyer protestirt dagegen: allein gesucht ist es doch nicht, auch diesen Vers auf die Unerforschlichkeit der Weisheit und Erkenntniss Gottes zu beziehen. Gott wird hier offenbar als derjenige dargestellt, welcher bei allen seinen Handlungen nicht durch irgend etwas ausser ihm bestimmt wird, sondern sich *ex motu proprio* entscheidet und daher unberechenbar ist in seinem Thun. Wäre es mit ihm so, dass ihm jemand etwas geben, dass ihm jemand gewisse, nothwendige Dienste leisten könnte, so wäre er nicht mehr der absolut freie Herr über seine Entschliessungen. Er befände sich dann in einer

moralischen Abhängigkeit, in dem Zustande eines sittlichen Verpflichtetseins anderen Wesen gegenüber. Gott aber ist der absolut Erhabene, Niemand kann ihm etwas geben; Niemand ist daher im Stande, auf seine Werke einen irgendwie bestimmenden Einfluss auszuüben. Er ist der schlechthin Genugsame nicht bloss, d. h. er bedarf nicht nur nicht des Dienstes, der Handreichung anderer Wesen, denn er kennet keine Bedürfnisse, er hat Leben und volles Genüge in sich selbst, sondern er ist noch mehr. Selbst wenn er Bedürfnisse hätte, könnte doch kein Wesen ihm zur Befriedigung seiner Bedürfnisse behülflich sein; was können ihm denn die anderen Wesen darreichen? Sie sind seine Creaturen, er thut Leben und Wohlthat an ihnen, er gibt ihnen erst Alles, was sie sind und was sie haben: sie können ihm, wenn sie ihm auch geben wollten, weil ihm etwas fehlte, doch nichts geben, denn Alles, was sie sind und haben, ist sein, ist seine Gabe erst. Ist Gott nun solches absolut hohe und erhabene Wesen, welchem Niemand etwas zuvor geben kann, dass ihm von Gott vergolten werde, so sagt dieser Vers allerdings etwas mehr aus, als die gewöhnliche Auslegung hier findet, welche von Chrysostomus übrigens schon vertreten wird. Dieser nämlich merkt an: *ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· ὅτι οὕτω σοφὸς ὤν, οὐδὲ παρ᾽ ἑτέρου σοφός ἐστιν, ἀλλ᾽ αὐτός ἐστιν ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν. καὶ τοσαῦτα εἰργασάμενος, ταῦτα ἔδωκεν, ἀλλ᾽, οἴκοθεν ἀναβλύσας, οὐδὲ ἀμοιβὴν ὀφείλων τινί, ὡς παρ᾽ αὐτοῦ εἰληφώς τι, ἀλλ᾽ αὐτὸς κατάρχων ἀεὶ τῶν εὐεργεσιῶν. τοῦτο γὰρ μάλιστά ἐστι πλούτου, τὸ καὶ ὑπερχεῖσθαι καὶ μὴ δεῖσθαι ἑτέρου.* Gott ist nicht bloss die *πηγὴ τῶν ἀγαθῶν*, sondern der absolut freie Verfüger über seinen Willen. Er kann machen, was er will: und darum lässt sich nicht ermitteln, was er thun will.

V. 36. D e n n v o n i h m u n d d u r c h i h n u n d z u i h m s i n d a l l e D i n g e. I h m s e i E h r e i n E w i g k e i t! A m e n.

Die Meinung der meisten Ausleger ist, dass dieser Satz, welcher mit *ὅτι* beginnt und also eine Begründung gibt, nur den letzten Satz, den Inhalt des V. 35 begründen wolle. „Niemand, führt Philippi zuletzt noch aus, hat Gott etwas zuvor gegeben, wofür er ihm zu vergeltendem Danke verpflichtet wäre, denn er ist der Urselbstständige und absolut Unabhängige, von dem Alles herstammt und zu dem Alles hinzieht und desshalb im Verhältnisse der unbedingten Abhängigkeit steht. Seine Wege in der geschichtlichen Leitung der Völker sind demnach frei, durch keinerlei sarkische Rechtsansprüche der Menschen bedingt, nur von seiner eigenen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe geordnet, und darum unergründlich und unerforschlich.“ Mit Recht aber erhebt hiergegen v. Hofmann Einspruch. Die drei Fragen stehen in so einem logischen Zusammenhange, dass, wenn eine von ihnen begründet werden sollte, die beiden anderen nothwendiger Weise schon an der Begründung Antheil haben müssen. Man sieht zudem gar nicht ein, warum nur der letzte Fragesatz begründet werden soll und die beiden anderen ohne Fundament dastehen sollen? Sind die beiden ersten Sätze etwa von selbst schon einleuchtend und der letzte nicht? Und begründet wirklich dieser Vers die Frage des vorhergehenden? Dass Gott gibt, ohne dass ihm jemand etwas zuvor gibt, das kann wohl damit erhärtet werden, dass Gott es ist, *ἐξ οὗ* und *δι᾽ οὗ* Alles ist; aber auch aus dem *εἰς αὐτόν*? Es sagt v. Hofmann: „die in den drei Fragen zusammen ausgedrückte Thatsache ist es, welche ihren Grund darin hat, dass Alles

aus Gott, durch Gott und für Gott ist: aus Gott nämlich, so dass es keinen ausser Gott gelegenen Ursprung hat, anderenfalls derjenige, welcher seines Werdens ursächlicher Grund wäre neben Gott, auch selbstständig um das Gewordene wissen müsste; sodann durch ihn, also ohne dass sein Dasein anderweitig vermittelt ist, in welchem Falle ein selbstständiges Wissen um das Daseiende in eben dem Masse statthätte; und endlich für ihn, mit Ausschluss jeder von ihm unabhängigen Bestimmung, indem sonst freilich derjenige, dessen Willen neben dem göttlichen für das Ziel seiner Geschichte massgebend wäre, auch ein eigenes Wissen um den Gang besässe, den sie zu nehmen hat.“ Sagen wir kurz und bündig: wer kann in den heiligen Kreis der Gedanken Gottes über die Welt eindringen, bewegt sich doch die Welt, Alles, was da ist, innerhalb dieses heiligen Kreislaufes von Gott, durch Gott, zu Gott; ist Gott doch Anfang, Mittel und Ende von Allem, was da nur ist im Himmel und auf Erden. Paulus sagt nun für das Erste: *ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα.* Was verstehen wir unter diesem *τὰ πάντα*? Das Universum, das Weltall, die ganze, volle Summe — der Artikel vor *πάντα* deutet an, dass diese *πάντα* ohne alle und jede Ausnahme hier gedacht sind — aller erschaffenen Wesen? Das wäre aber eine Beschneidung dieses Begriffes: *τὰ πάντα.* Von lebenden Wesen ist hier gar nicht ausschliesslich die Rede gewesen, wir hörten von *κρίματα,* von *ὁδοί,* von göttlichen Ordnungen, Mitteln, Massnahmen. Und an das Werk der Schöpfung war doch auch nicht gedacht, sondern von der Erlösung, von der endlichen Errettung alles Geschaffenen war die Rede: also dürfen wir nicht bei jenem ersten Werke Gottes in unseren Gedanken stehen bleiben, wir müssen das Werk der Erlösung nach seinen beiden Seiten, der objektiven und der subjektiven, mit hereinziehen. Alles, was zu dem Reiche der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung gehört, Alles ist *ἐξ αὐτοῦ.* Dieser *αὐτός* ist allerdings der, welcher V. 34 *ὁ Κύριος* genannt wird. Aber dieser Herr ist nicht unser Herr Christus, sondern der Herr Herr. Wir haben schon mehr denn ein Mal erinnert, dass in den Briefen des Neuen Testamentes unter *ὁ κύριος* constant Jesus Christus zu verstehen ist, doch mit der Bemerkung, dass in den Citaten aus dem Alten Testamente Gott der Vater auch *ὁ κύριος* heisse. Hier in V. 34 und 35 liegen nun aber Citate aus dem Alten Testamente vor und dass Paulus selbst unter dem *ὁ κύριος* in diesen Stellen Gott den Vater verstanden hat, ergibt sich daraus, dass er mit diesen Schriftstellen, die von dem *ὁ κύριος* handeln, den Satz begründen will: *ὦ βάθος — θεοῦ*: er selbst also fasst *ὁ κύριος* gleich *θεός.* Alles, was überhaupt nur ist, ist nun *ἐξ* Gott: es versteht sich ganz von selbst, dass mit dieser Präposition nicht angegeben werden soll, dass Alles aus dem Wesen Gottes hervorgegangen sei, wie diess in allen Emanationstheorien angenommen wird. Gottes Wesen ist nicht der Grund, der Urquell aller Dinge, sondern lediglich Gottes Wille. Wie Ambrosius *de spiritu s. 2, 9* schon ganz richtig sagt: *quid est: ex ipso? quod ex ipsius voluntate natura sit omnium et ipse sit autor omnium, quae esse coeperunt.* Die zweite Aussage ist missverständlicher: *δι᾽ αὐτοῦ:* darin stimmen alle Ausleger überein, dass, wenn *ἐξ* aussagt, dass Gott die unmittelbare Ursache alles Seienden ist, Gott durch *διά* auch als die mittelbare Ursache von Allem prädicirt werde. Viele beziehen *διά* nun auf denselben Akt, in welchem Gott sich als denjenigen erweist, aus dem Alles, was ist, wurde: also auf die Schöpfung. Chrysostomus scheint es

schon so zu verstehen, er umschreibt wenigstens *ἐξ οὗ*, *δι᾽ οὗ* und *εἰς ὅν* kurz so: *αὐτὸς εὗρεν*, *αὐτὸς ἐποίησεν*, *αὐτὸς συγκρατεῖ*, was von Theophylactus wohl richtig so ausgelegt wird: *αὐτὸς ἡ πηγὴ πάντων — καὶ ὁ ποιήτης πάντων — καὶ ὁ συνοχεὺς πάντων — πάντα γὰρ ἐξ αὐτοῦ ἔχει τὴν ἀρχήν, καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ εἰς αὐτὸν ὥσπερ εἰς θεμέλιόν τινα βεβηκότα ἵστανται καὶ συνέχονται, συνεστραμμένα πρὸς αὐτόν.* Allein diese Beziehung ist durchaus nicht die nächstliegende: wie das Thun Gottes, nach welchem er der ist, *εἰς ὃν τὰ πάντα*, ein anderes Thun ist als dasjenige, nach dem *ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα* sind, so muss dieses *ἐξ οὗ* auch von diesem *δι᾽ οὗ* unterschieden werden. Gott heisst nicht als der Urheber aller Dinge das eine Mal *ἐξ οὗ* und das andere Mal *δι᾽ οὗ* Alles ist, sondern Gott heisst als der Schöpfer von Allem, was ist, *ἐξ οὗ*, und dann als der Erhalter und Regierer von Allem, was ist, *δι᾽ οὗ* da ist, was ist. So sagt Ambrosius in der oben citirten Stelle schon sehr richtig: *per ipsum: quid est? quia per ipsum constitutio et perseverantia omnibus impertita videatur:* mit ihm halten es Origenes, Theodoretus, Pelagius, Luther, Calvin, Tholuck, Meyer, v. Hofmann. Die Meisten von den Auslegern, welche *δι᾽ αὐτοῦ* sich mit auf die Schöpfung erstrecken lassen — Rückert, Fritzsche machen aber eine Ausnahme — sehen sich durch den Wechsel der Präpositionen veranlasst, auch einen Wechsel in dem Subjekte eintreten zu lassen, denn es will sich nicht schicken, auf eine und dieselbe Person ein und dasselbe Werk das eine Mal mit *ἐξ* und das andere Mal mit *διά* zurückzuführen. Es lag dann nahe, auch dem *εἰς ὅν* ein anderes Subjekt unterzulegen und welches Subjekt eignete sich dann besser, als der dreieinige Gott? Gott der Vater ist dann, *ἐξ οὗ*, Gott der Sohn, *δι᾽ οὗ*, und Gott der heilige Geist endlich *εἰς ὃν τὰ πάντα* sind. Diese Auffassung findet sich schon bei Origenes, dem Ambrosiaster *(ex ipso — quia omnium creator est Deus: per ipsum — per filium eius . . in ipso — post renata in spiritu sancto sunt, in ipso sunt omnia, quia et spiritus sanctus de Deo est patre)*, bei Augustinus *(de trin. 1, 11)*, Hilarius, Hugo a s. Victore, Thomas Aquinas. Luther gehört auch hierher: er schreibt: „aber dass Skt. Paulus nicht schlecht spricht, wie anderswo, von ihm sind alle Dinge, sondern thut noch zwei dazu, macht ein Gedrittes und doch alle drei Stücke wieder zusammenbringt und beschliesst in eins, da er sagt: ihm sei Ehre u. s. w., damit hat er ohne Zweifel diesen Artikel der drei Personen des göttlichen Wesens unterschiedlich anzeigen wollen, ob er sie wohl nicht mit Namen ausdrückt, als hier nicht Noth gewesen; wie auch die alten Lehrer diesen Spruch als ein Zeugniss der heiligen Dreieinigkeit angesehen, nämlich also, dass alle Dinge von Gott dem Vater und durch den Sohn geschaffen, wie er denn durch den Sohn alle Dinge thut, und in dem heiligen Geiste durch Gottes Wohlgefallen erhalten werden, wie auch Skt. Paulus anderswo pflegt zu reden, als 1 Cor. 8, 6.“ Zuletzt haben Olshausen, Krummacher, Philippi, Thomasius, Jatho sich wieder für diese Auffassung ausgesprochen. Tholuck, welcher in der vierten Auflage sich diesen Trinitarien angeschlossen hatte, ist in der folgenden wieder abgefallen und bestreitet mit Meyer, v. Hofmann, Gess entschieden diese Auffassung. Hören wir Philippi, welcher sich am energischsten für die trinitarische Auslegung erklärt: er sagt: „Jede göttliche Wirkung ist unter dem dreifachen Gesichtspunkte des *ἐκ*, *διά* und *εἰς* zu betrachten. Die sogenannten *particulae diacriticae* (vgl. Twesten, Dogmatik II, Abth. II, S. 268) für die göttlichen Werke sind

sonst bekanntlich ἐκ, διά und ἐν (wesshalb Luther auch hier mit der Vulgata εἰς αὐτόν falsch übersetzt hat, in ihm), vgl. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6. Harless zu dieser Stelle. Auch abgesehen von solchen Zusammenstellungen findet sich die Bezeichnung ἐκ θεοῦ πατρός, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ häufig, also die Beziehung des ἐκ auf den Vater, des διά auf den Sohn, des ἐν auf den Geist. Der Gedanke an diese trinitarische Unterscheidung erscheint uns demnach hier nicht sowohl fern liegend, als vielmehr für den (die) Schrift nicht bloss durch Grammatik und etwa noch durch rationalistische Idiosynkrasie, sondern Schrift durch Schrift und biblische Theologie auslegenden Interpreten, wie die schriftgläubige Exegese aller Zeiten gezeigt hat, sehr nahe liegend, ja fast unabweislich. Der einzige scheinbare Einwand, dass sonst das Verhältniss der Dinge zu Gott als Pneuma nicht durch εἰς, sondern durch ἐν bezeichnet werde, ist doch eben nur ein scheinbarer. Denn einmal hat Alles, was sein Lebenselement im Geiste hat, auch den Geist zum Ziele, und unser Sein im Geiste ist die beginnende Verwirklichung unserer Bestimmung für den Geist, welche ihr Ziel erst dann erreicht haben wird, wenn der Geist nicht nur als Erstlingsgabe, sondern ohne Mass in uns sein wird und wir in ihm. Dann aber war die Hervorhebung der teleologischen Bestimmung aller Dinge für Gott hier grade nothwendig: denn nicht sowohl durch das ἐν αὐτῷ, als vielmehr durch das εἰς αὐτόν, sowohl an sich, als auch in seiner Zusammenstellung mit dem ἐξ αὐτοῦ, liegt die göttliche Independenz und absolute Bestimmungsmacht, und die in sich selbst zurückkehrende, gleichsam kreisförmige Bewegung der göttlichen Beschlüsse und Werke, welche durch keinen Anstoss von Aussen aus der selbstgewählten Bahn zu lenken sind, entsprechend ausgedrückt. Endlich aber kann eben sowohl in Beziehung auf den Geist das ἐν mit εἰς vertauscht werden, als auch in Beziehung auf den Vater das ἐκ mit dem εἰς, cf. 1 Cor. 8, 6. Eph. 1, 5 und das gleichgeltende δι᾽ ὅν Ebr. 2, 10 und in Beziehung auf den Sohn das διά mit dem εἰς, vgl. Col. 1, 16, abwechselt. Alles ist vom Vater, durch den Sohn, im Geiste, aber gleichmässig zu dem Einen Gott Vater, Sohn und Geist.“ Es kommt den Gegnern dieser trinitarischen Auffassung nicht in den Sinn, zu leugnen, dass ein trinitärischer Unterschied der Gottheit in den Briefen Pauli mehr wie ein Mal ausgesprochen ist; nur finden sie sich nicht veranlasst, hier eine Beziehung auf die heilige Trinität in dem ἐξ αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν zu erkennen. Der Context redet, wie Meyer ganz richtig betont, von Gott dem Vater ganz allein und so ist es reine Willkür, hier auf ein Mal den Begriff Gott mit dem der dreieinige Gott zu vertauschen. Wir sind übrigens der Ueberzeugung, dass es biblisch nicht richtig ist, den heiligen Geist als das letzte Ziel der Dinge hinzustellen: wenn der Sohn nach der Lehre Pauli 1 Cor. 15, 24 ff. am Ende das Reich Gott dem Vater überantwortet, Alles, was ihm unterthan ist, dem Vater unterthan macht und sich selbst dem Vater unterwirft, damit Gott sei Alles in Allen, so ist es schlechterdings unmöglich, dass der heilige Geist das Ende aller Dinge ist. Durch den Geist, in Kraft des Geistes werden alle Dinge und Wesen schliesslich auch nur Gott dem Vater untergeordnet.

Wie Alles von Gott und durch Gott ist, so ist Alles auch εἰς αὐτόν. Die Auslegung des Theodoretus: εἰς αὐτὸν ἀφορᾶν ἅπαντας προςήκει, ὑπὲρ μὲν τῶν ὑπαρξάντων χάριν ὁμωλογοῦντας, αἰτοῦντας δὲ τὴν ἔπειτα προμήθειαν, mit welcher die des Theophylactus und selbst die von Fritzsche

übereinstimmt, ist nicht zu billigen: εἰς deutet im Gegensatze zu dem ἐξ, welches den Ausgangspunkt aller Dinge markirt, den Zielpunkt aller Dinge an, was Origenes schon sehr richtig in seiner Auslegung dieses Epiphonems (*ex ipso, hoc ipsum, quod sumus, indicat, per ipsum autem, quod per eius providentiam dispensamur in vita, in ipso vero, quod perfectio omnium et finis in ipso erit tunc, cum erit Deus omnia in omnibus*) hervorgehoben hat. Ambrosius reicht mit seiner sonst so schönen Auslegung: *in ipso, quod est? quia omnia admirabili quodam desiderio et inenarribili amore autorem vitae et ministratorem gratiae suae ac muneris intuentur*, in welcher er wie Theodoretus dieses εἰς αὐτόν auf den die Welt erhaltenden, versorgenden Gott bezieht, nicht an diese Höhe der origenistischen Auffassung. Dieselbe wird übrigens von Calvin, Beza, Piscator, Grotius, Calov, Bengel, Tholuck, Meyer, Philippi, v. Hofmann u. A. vollkommen anerkannt. Die mittelalterlichen Ausleger, welche sich an die falsche Uebersetzung der Vulgata (die alte Itala hatte ganz richtig *in ipsum*) anschliessen, konnten natürlich nicht den Sinn des Apostels ergründen und greifen meistens recht fehl.

Propositionem, velut probatam, nunc confidenter pro indubia assumit, quod scilicet ubique sua Domino gloria immobilis manere debeat, sagt Calvin. Er ergänzt also zu der Doxologie: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας wie die meisten Ausleger ein εἴη. Allein zu einem solchen frommen Wunsche ist hier kein Ort, es ist durchaus kein *pium desiderium*, welches Paulus ausspricht: nach meinem Gefühle ist hier dasselbe Wort wie zu dem vorhergehenden Satze zu suppliren, nämlich ἐστίν. Paulus gibt aus vollem, tiefbewegtem Herzen Gott die Ehre, die ihm von Rechtswegen gebühret; und er versieht sich zu jedem seiner Leser, dass er unaufgefordert in diesen Lobpreis mit ihm einstimmt. Man würde den Gedankengang hier zu guter Letzt schwächen, wenn man an einen schwachen Optativus dächte, nur ein strammer, definitiver Indikativ ist hier am Platze. Mit einem ἀμήν, einem *verbum finale*, wie Bengel schön sagt, *in quod affectus apostoli, quum ad suprema venit, desinit*, bekräftigt der Apostel sein: δόξα τῷ θεῷ.

Inhaltsverzeichniss.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



